Schiller's Werke.

Nach den vorzüglichsten Quellen revidirte Ausgabe.



Funfzehnter Theil.

Kleinere prosaische Schriften.

Zweite Abtheilung.

Herausgegeben von Wendelin von Maltzahn.

Berlin.
Gustav Hempel.

[Nationalbibliothek sämtlicher deutschen Klassiker.]

Kleinere prosaische Schriften.

Zweite Abtheilung.

Inhalt.

Die mit * bezeichneten Stücke sind in den früheren (Körner'schen) Ausgaben der Werke Schiller's nicht enthalten.

Sechstes Buch. 1789—1792. (Jena.)

Seite

Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? 17

Die Sendung Moses' 36

Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde 60

Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon 77

Vorrede zur „Geschichte des Malteserordens, nach Vertot" 111

Vorrede zu dem Werk: „Merkwürdige Rechtsfälle. Nach Pitaval" 119

*Vorbericht Schiller's zu der Sammlung seiner kleineren prosaischen Schriften 122

Siebentes Buch. Die „Neue Thalia". 1792. 1793.

Die Zerstörung von Troja im zweiten Buch der „Aeneide". Neu übersetzt 129

Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen 133

Seite
Ueber die tragische Kunst 147
Ueber Anmuth und Würde 168
*Vom Erhabenen. (Zur weitern Ausführung einiger Kantischen Ideen.) 224
Ueber das Pathetische 249
Ueber das Erhabene 276
Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst 293
Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände 300
*Redactionsnoten Schiller's aus der „Neuen Thalia“:
a) Zu Hinze's „Ogier von Dänemark“ 326
b) Zu „Die Seefahrt von Troja nach Karthago, im dritten Buch der Aeneide“ 326

Achtes Buch. „Die Horen“. 1794—1797.

*Drei Prospecte über die „Horen“:
a. Einladung Schiller's zur Mitarbeit an den „Horen“ 333
b. Oeffentliche Ankündigung der „Horen“ 336
c. Abgekürzte öffentliche Ankündigung der „Horen“ . 341
Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen 343
Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen 445
Ueber naive und sentimentalische Dichtung 468
Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten . . . 556
Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marschalls von Vieilleville 566
*Zwei Redactionsnoten aus den „Horen“:
a. Zu Dalberg's Aufsatz „Kunstschulen“ 641
b. Zu Gotter's Singspiel „Die Geisterinsel“ 641

Neuntes Buch. Zerstreute Aufsätze, Fragmente &c. aus den Jahren 1792—1803.

Seite

*Fragmente aus Schiller's ästhetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792—1793 651

*Aphorismen und Fragmente aus Schiller's Nachlaß:

a. Methode 675

b. Bildungsstufen 675

c. Wohlgefallen am Schönen 676

d. Tragödie und Komödie 677

e. Nathan der Weise 679

f. Zwei Blättchen aus den Vorlesungen über Aesthetik 679

*Drei Entwickelungsstufen der Menschheit 680

*Kallias, oder über die Schönheit 681

*Bemerkungen Schiller's zu einer Kritik des Gedichtes „Resignation" 724

*Ueber „Wilhelm Meister's Lehrjahre" 726

*Bemerkungen zu einem Aufsatz Körner's „Ueber Characterdarstellung in der Musik" 753

*Ueber epische und dramatische Dichtung. Von Goethe und Schiller 758

*Schema über den Dilettantismus 768

*Bericht über die erste Aufführung der „Piccolomini" in Weimar am 30. Januar 1799 772

An den Herausgeber der „Propyläen" 793

*Dramatische Preisaufgabe 805

*Vorrede Schiller's zu dem zweiten Theil seiner gesammelten Gedichte 807

Sechstes Buch.

1789—1792.

(Jena.)

Uebersicht des Inhalts.

Mitte März 1789 war Schiller in Jena gewesen, hatte daselbst eine Wohnung gemiethet, sich mit den Erfordernissen seines Amts bekannt gemacht und, auf Schütz' Rath, nur ein Publicum zu lesen, am schwarzen Brett folgende Anzeige anschlagen lassen:

„Fridericus Schiller publice introductionem in historiam universalem hora nondum definita sed justo tempore indicanda proponet."

Den 11. Mai kam er in Jena an, und einige Tage darauf trug er sich in die Matrikel der philosophischen Facultät mit folgenden von ihm selbst geschriebenen Zeilen ein:

„Fridericus Schiller Marbaco-Wirtembergensis a Serenissimis Almae Jenensis Nutritoribus anno 1789. Prof. Philos. extraordinarius designatus, acceptisque sub Decanatu Cl. Suckow summis in philosophia honoribus, lectionum philosophicarum Mense May ejusdem anni, Prorectore tum temporis magnifico Illustr. de Schellwitz, initium fecit."

Den 21. Mai kündigte er am schwarzen Brett die Eröffnung seiner Vorlesungen mit den Worten an:

„Illustrissimis
Generosissimis ac nobilissimis
Commilitonibus
S. P. D.
Fridericus Schiller.

Demandatum mihi in celeberrima hac Academia, Serenissimorum ejus Nutritorum beneficio, Professoris munus C. c. D. proximo Die Martis auspicabor publicis lectionibus, quibus Introductioni in historiam universalem operam dabo. Has quidem lectiones bis per hebdomadem singulis Martis et Mercurii diebus hora VI—VII vespertina habere constitui, quibus ut frequentes faventesque interesse velitis, si commodum Vobis fuerit, humanissime rogo.

Meine Vorlesungen werde ich in des Herrn Professor Reinhold's Auditorium halten."

Erster Abschnitt.

Akademische Antrittsrede in Jena.

Dienstag, den 26. Mai, hielt Schiller unter großem Zulauf der Studenten seine erste Vorlesung über das Thema:

60. Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?

Den 28. Mai schrieb er in Bezug auf dieselbe an Körner: „Meine erste Vorlesung handelte vorzüglich von dem Unterschiede des Brodgelehrten und des philosophischen Kopfs. Außer den localen Ursachen, die ich hatte, die Begriffe meiner Leute über diese zwei Dinge zu fixiren, hatte ich allgemeine, die ich Dir nicht zu sagen brauche. In meiner zweiten Vorlesung gab ich die Idee von Universalgeschichte.“ Man ersieht hieraus, daß die Abhandlung seine beiden ersten Vorlesungen umfaßte. Dieselbe erschien gleichzeitig in Wieland's „Merkur“ und als besondere Broschüre. Die letztere Ausgabe erregte ihm Händel und verbitterte ihm neben der geringen Betheiligung der Studenten an seinen Winter-Vorlesungen die akademische Thätigkeit. An Körner schreibt er aus Rudolstadt, 13. October 1789: „Von Jena aus will ich Dir meine Antrittsrede vom vorigen Sommer schicken; Du mußt mir Deine Meinung davon sagen. Ich betrachte sie als ein Instrument zu besserer Versorgung; denn sie muß einen Begriff von dem erwecken, was ich als Professor der Geschichte leisten kann. So wie Du sie lesen wirst, habe ich sie freilich nicht gehalten. Ich glaubte dem Publicum etwas mehr Ausgearbeitetes schuldig zu sein als einem Haufen unreifer Studenten.“

Im Winter von 1789 auf 1790 las Schiller: Universalgeschichte von der fränkischen Monarchie bis auf Friedrich II., 5 Stunden, und eine Stunde publice: Geschichte der Römer (s. Briefwechsel mit Körner, II. S. 124). Für das Sommersemester 1790 kündigte er an:

L. S.
Prof. Schiller

hor. pomerid. V—VI. Historiae universalis partem primam, ad conditam usque Monarchiam Francorum, privatim tradet.

hor. pom. VI—VII. die Veneris Artis tragicae theoriam publice illustrabit.

Im Wintersemester von 1790—1791 las er: Europäische Staatengeschichte, täglich von 2—3 Uhr; Universalgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, von 5—6, und ein Publicum, Geschichte der Kreuzzüge, Freitag von 4—5 Uhr. Mit Anfang des Jahres 1791 erkrankte er in Erfurt sehr ernstlich und bekam im Sommer desselben Jahres in Rudolstadt einen heftigen Rückfall, so daß an Collegienlesen vor der Hand nicht mehr zu denken war. Den 22. Februar 1791 schrieb er an Körner (Briefw., II. 233): „Wenn ich alsdann auch wieder lese, so werden es nur Privatissima sein, eins in einem ganzen Halbjahr, welches ich auf meiner Studirstube lesen kann, wo der größere Preis allenfalls ersetzt, was an der Menge der Auditoren abgeht, und wo ich überhaupt die ganze Arbeit mehr als Conversation und Unterhaltung behandeln kann. So werde ich künftigen Winter förmlich Aesthetik studiren und darüber lesen. Die Nebenstunden sind für eben solche Ausarbeitungen bestimmt, die sich zur „Thalia“ qualificiren, wie die Theorie der Tragödie; und wenn ich mir ein rechtes Fest machen will, so denke ich dem Plan zu meinem Trauerspiele nach, der mich seit einiger Zeit sehr beschäftigt hat“ (Wallenstein). Es ist hiemit der Uebergang zu Schiller's ästhetischen Studien vollzogen, mit denen wir ihn in dem folgenden Buche beschäftigt sehen werden. Wir erwähnen hier nur noch beiläufig, daß er von 1793 ab seine Vorlesungen einstellte. In seinen Ankündigungen heißt es seit dieser Zeit: „si non obstat valetudo“, „si per valetudinem licuerit“ ꝛc.

Zweiter Abschnitt.

Aufsätze aus der „Thalia“.

Wie Schiller schon mit seiner Antrittsvorlesung weitergehende Zwecke und Plane im Auge hatte, so warem ihm auch die übrigen Vorlesungen seines ersten Collegiums zugleich Materialien für seine schriftstellerische Thätigkeit, und die eignen Aufsätze, welche er damals in seiner „Thalia“ veröffentlichte, sind aus seinen Vorlesungen hervorgegangen. Der Jahrgang 1791 dieser Zeitschrift enthielt drei solcher Abhandlungen, nämlich:

61. **Die Sendung Moses',**

nach einem Buche von Reinhold: „Ueber die ältesten hebräischen Mysterien“, welche Derselbe aus den ägyptischen Mysterien herleitete.

62. Etwas über die erste Menschengesellschaft, nach einem Kantischen Aufsatz. Schiller verfolgt hier die Entwicklung der Menschheit bis zur Staatengründung und sucht besonders die von Kant absichtlich gelassenen Lücken durch neue Combinationen auszufüllen.

63. Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.

Wahrscheinlich besaß Schiller noch von der Militär-Akademie her ein Collegienheft seines Lehrers Nast, in welchem der erste Theil dieses Aufsatzes, über Lykurg, enthalten war. Diesen arbeitete später Nast zu seiner Abschiedsrede (1792), Schiller zu seiner Vorlesung um, über welche er unterm 18. October 1790 an Körner schreibt: „Im elften Heft der Thalia kommen noch zwei andre, ungefähr von demselben Gehalte; auch die Vorlesung über Lykurg, die Du mit angehört hast, ist darunter.“ Mit dem Pendant „Solon“ vermehrt, welcher zweifellos von Schiller herrührt, sandte er dann diesen Aufsatz, ohne ihn gerade für sein Eigenthum auszugeben (denn er trägt weder Namensunterschrift, noch selbst eine Schiller'sche Chiffre), jedoch auch ohne Grund zu haben, die Arbeit für fremdes Eigenthum zu erklären, an Göschen für die „Thalia“. In die „Kleineren prosaischen Schriften“ nahm er ihn nicht auf; daher ist er in keiner Weise dafür verantwortlich zu machen, daß Körner den ganzen Aufsatz für Schiller's Eigenthum erklärte. Das Weitere über diese interessante Streitfrage der Autorschaft wolle man aus den Anmerkungen unter dem Texte ersehen.

Dritter Abschnitt.

Demselben Zeitabschnitte gehören auch noch die nachstehenden Vorreden an:

64. Vorrede zu der „Geschichte des Malteserordens, nach Vertot von M. N. bearbeitet“, und

65. Vorrede zu dem ersten Theil der „Merkwürdigen Rechtsfälle, nach Pitaval“.

Beide Werke erschienen in Jena in der Buchhandlung von Cuno's Erben, die ihn wol besonders um diese Gefälligkeit ersucht haben mag. Der Uebersetzer des ersteren war

der Magister Niethammer in Jena, welcher zu Schiller in mehrfacher literarischer Beziehung stand. Er war der Corrector seiner „Thalia" und Mitarbeiter an den „Historischen Memoires". Auch das Werk selbst hatte Schiller schon längst gründlich kennen gelernt, als er im Jahre 1788 daran ging, seine Malteser-Tragödie zu schreiben, — ein Plan, mit dem er sich auch noch in den folgenden Jahren bis zu seiner Uebersiedelung nach Weimar trug. Der Inhalt des Buches war ihm ganz gegenwärtig, als er diese herrliche, schwungvolle Vorrede schrieb. Das Werk wurde 1793 mit dem zweiten Bande, mit der Aufhebung der Belagerung Malta's durch die Türken unter La Valette, abgeschlossen.

Pitaval's bekannte Sammlung von Criminalfällen betrachtete Schiller als eine Fundgrube für tragische Stoffe. Daher behauptete auch Körner, daß der Plan zu den „Kindern des Hauses" bei Lesung der Causes célèbres des Pitaval entstanden sei. Ist es uns nun auch nicht gelungen, im ganzen Pitaval einen ähnlichen Stoff aufzufinden, so erfahren wir doch aus „Schiller's Kalender", S. 192, daß Dieser sich „die Gräfin von S. Geran" als zu bearbeitenden tragischen Stoff aufgezeichnet hatte, deren Geschichte sich in dem Bande befindet, zu welchem Schiller die Vorrede schrieb.

66. Vorrede zu Schiller's „Kleineren prosaischen Schriften".

Dieselben erschienen bei Crusius in Leipzig nach und nach in 4 Bänden, der erste 1792, der zweite 1800, der dritte 1801, der vierte 1802, und enthielten meist Aufsätze aus dem „Merkur", der „Thalia" und den „Horen".

Da es, wie wir bereits gesehen, für die Feststellung der Autorschaft Schiller's in manchen Fällen von Wichtigkeit ist, zu wissen, was er in eine (und zwar die einzige) von ihm selbst herausgegebene Sammlung seiner kleineren prosaischen Schriften aufgenommen hat, so theilen wir nachstehend den vollständigen Inhalt derselben wortgetreu mit:

Erster Theil.

I. Die Sendung Moses, aus der Thalia.

II. Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede, aus dem deutschen Merkur.

III. Philosophische Briefe, aus der Thalia.

IV. Briefe über Don Karlos, aus dem Merkur.

V. Spiel des Schicksals, Bruchstück aus einer wahren Geschichte, aus dem Merkur.

VI. Verbrecher aus verlorener Ehre. Eine wahre Geschichte, aus der Thalia.

VII. Etwas über die erste Menschengesellschaft, aus der Thalia.

VIII. Ueber Völkerwanderung, Kreutzzüge und Mittelalter, aus der Sammlung historischer Memoires.

Zweiter Theil.

I. Ueber naive und sentimentalische Dichtung, aus den Horen.

II. Ueber Anmuth und Würde, aus der Thalia.

III. Ueber die Grenzen des Gebrauchs schöner Formen, aus den Horen.

Dritter Theil.

I. Ueber das Erhabene. (ungedruckt)

II. Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen. (aus den Horen)

III. Ueber das Pathetische. (aus der Thalia)

Vierter Theil.

1. Die Schaubühne, als eine moralische Anstalt betrachtet. Auszug aus einer Vorlesung, in der deutschen Gesellschaft zu Mannheim gehalten im Jahr 1784. Aus der Rheinischen Thalia.
2. Zerstreute Betrachtungen über verschiedne ästhetische Gegenstände. Aus der neuen Thalia.
3. Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. Aus der neuen Thalia.
4. Ueber die tragische Kunst. Aus der neuen Thalia.
5. An den Herausgeber der Propyläen. Aus den Propyläen.
6. Ueber Bürger's Gedichte. Aus der Allgemeinen Litteratur-Zeitung.
7. Ueber den Garten-Calender des Jahres 1795. Aus der A. L. Z.
8. Ueber Egmont, Trauerspiel von Goethe. Aus der A. L. Z.
9. Ueber Matthison's Gedichte. Aus der A. L. Z.
10. Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst. Ungedruckt.
11. Der Menschenfeind. Ein dramatisches Fragment. Aus der Thalia.

Erster Abschnitt.

60.

Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?

Eine akademische Antrittsrede.[1])

Erfreuend und ehrenvoll ist mir der Auftrag, meine h. H. H., an Ihrer Seite künftig ein Feld zu durchwandern, das dem denkenden Betrachter so viele Gegenstände des Unterrichts, dem thätigen Weltmann so herrliche Muster zur Nachahmung, dem Philosophen so wichtige Aufschlüsse und Jedem ohne Unterschied so reiche Quellen des edelsten Vergnügens eröffnet — das große, weite Feld der allgemeinen Geschichte. Der Anblick so vieler vortrefflichen jungen Männer, die eine edle Wißbegierde um mich her versammelt, und in deren Mitte schon manches wirksame Genie für das kommende Zeitalter aufblüht, macht mir meine Pflicht zum Vergnügen, läßt mich aber auch die Strenge und Wichtigkeit derselben in ihrem ganzen Umfang empfinden. Je größer das Geschenk ist, das ich Ihnen zu übergeben habe — und was hat der Mensch dem Menschen Größeres zu geben als Wahrheit? — desto mehr muß ich Sorge tragen, daß sich der Werth desselben unter meiner Hand nicht verringere. Je leben-

1) Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede bei Eröffnung seiner Vorlesungen gehalten von Friedrich Schiller, Professor der Geschichte in Jena. Jena, in der Akademischen Buchhandlung. 1789. 8°. 32 S. — Was heißt.... Friedrich Schiller, Professor der Philosophie.... 1789. 8°. 32 S. — Der „Teutsche Merkur" vom Jahre 1789. Weimar. November 1789. S. 105—135. Unterzeichnet: Schiller. — Was heißt.... Zweite Auflage. Jena.... 1790. 8°. 32 S. Diese Ausgaben wurden unverändert wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften von Schiller", I. Th. 1792. S. 54—98.

diger und reiner Ihr Geist in dieser glücklichsten Epoche seines Wirkens empfängt, und je rascher sich Ihre jugendlichen Gefühle entflammen, desto mehr Aufforderung für mich, zu verhüten, daß sich dieser Enthusiasmus, den die Wahrheit allein das Recht hat zu erwecken, an Betrug und Täuschung nicht unwürdig verschwende.

Fruchtbar und weit umfassend ist das Gebiet der Geschichte; in ihrem Kreise liegt die ganze moralische Welt. Durch alle Zustände, die der Mensch erlebte, durch alle abwechselnde Gestalten der Meinung, durch seine Thorheit und seine Weisheit, seine Verschlimmerung und seine Veredlung begleitet sie ihn; von Allem, was er sich nahm und gab, muß sie Rechenschaft ablegen. Es ist Keiner unter Ihnen Allen, dem Geschichte nicht etwas Wichtiges zu sagen hätte; alle noch so verschiedene Bahnen Ihrer künftigen Bestimmung verknüpfen sich irgendwo mit derselben; aber eine Bestimmung theilen Sie Alle auf gleiche Weise mit einander, diejenige, welche Sie auf die Welt mitbrachten — sich als Menschen auszubilden — und zu dem Menschen eben redet die Geschichte.

Ehe ich es aber unternehmen kann, meine H. H., Ihre Erwartungen von diesem Gegenstande Ihres Fleißes genauer zu bestimmen und die Verbindung anzugeben, worin derselbe mit dem eigentlichen Zweck Ihrer so verschiedenen Studien steht, wird es nicht überflüssig sein, mich über diesen Zweck Ihrer Studien selbst vorher mit Ihnen einzuverstehen. Eine vorläufige Berichtigung dieser Frage, welche mir passend und würdig genug scheint, unsre künftige akademische Verbindung zu eröffnen, wird mich in den Stand setzen, Ihre Aufmerksamkeit sogleich auf die würdigste Seite der Weltgeschichte hinzuweisen.

Anders ist der Studirplan, den sich der Brodgelehrte, anders derjenige, den der philosophische Kopf sich vorzeichnet. Jener, dem es bei seinem Fleiß einzig und allein darum zu thun ist, die Bedingungen zu erfüllen, unter denen er zu einem Amte fähig und der Vortheile desselben theilhaftig werden kann, der nur darum die Kräfte seines Geistes in Bewegung setzt, um dadurch seinen sinnlichen Zustand zu verbessern und eine kleinliche Ruhmsucht zu befriedigen, ein Solcher wird beim Eintritt in seine akademische Laufbahn keine wichtigere Angelegenheit haben, als die Wissenschaften, die er Brodstudien nennt, von allen übrigen, die den Geist nur als Geist vergnügen, auf das Sorgfältigste abzusondern. Alle Zeit, die er diesen letztern widmete, würde er seinem künftigen Berufe zu entziehen glauben und sich diesen

Raub nie vergeben. Seinen ganzen Fleiß wird er nach den Forderungen einrichten, die von dem künftigen Herrn seines Schicksals an ihn gemacht werden, und Alles gethan zu haben glauben, wenn er sich fähig gemacht hat, diese Instanz nicht zu fürchten. Hat er seinen Cursus durchlaufen und das Ziel seiner Wünsche erreicht, so entläßt er seine Führerinnen — denn wozu noch weiter sie bemühen? Seine größte Angelegenheit ist jetzt, die zusammengehäuften Gedächtnißschätze zur Schau zu tragen und ja zu verhüten, daß sie in ihrem Werthe nicht sinken. Jede Erweiterung seiner Brodwissenschaft beunruhigt ihn, weil sie ihm neue Arbeit zusendet oder die vergangene unnütz macht;[1]) jede wichtige Neuerung schreckt ihn auf; denn sie zerbricht die alte Schulform, die er sich so mühsam zu eigen machte, sie setzt ihn in Gefahr, die ganze Arbeit seines vorigen Lebens zu verlieren. Wer hat über Reformatoren mehr geschrien als der Haufe der Brodgelehrten? Wer hält den Fortgang nützlicher Revolutionen im Reich des Wissens mehr auf als eben Diese? Jedes Licht, das durch ein glückliches Genie, in welcher Wissenschaft es sei, angezündet wird, macht ihre Dürftigkeit sichtbar; sie fechten mit Erbitterung, mit Heimtücke, mit Verzweiflung, weil sie bei dem Schulsystem, das sie vertheidigen, zugleich für ihr ganzes Dasein fechten. Darum kein unversöhnlicherer Feind, kein neidischerer Amtsgehilfe, kein bereitwilligerer Ketzermacher als der Brodgelehrte. Je weniger seine Kenntnisse durch sich selbst ihn belohnen, desto größere Vergeltung heischt er von außen; für das Verdienst der Handarbeiter und das Verdienst der Geister hat er nur einen Maaßstab, die Mühe. Darum hört man Niemand über Undank mehr klagen als den Brodgelehrten; nicht bei seinen Gedankenschätzen sucht er seinen Lohn, seinen Lohn erwartet er von fremder Anerkennung, von Ehrenstellen, von Versorgung. Schlägt ihm dieses fehl, wer ist unglücklicher als der Brodgelehrte? Er hat umsonst gelebt, gewacht, gearbeitet; er hat umsonst nach Wahrheit geforscht, wenn sich Wahrheit für ihn nicht in Gold, in Zeitungslob, in Fürstengunst verwandelt.

Beklagenswerther Mensch, der mit dem edelsten aller Werkzeuge, mit Wissenschaft und Kunst, nichts Höheres will und ausrichtet als der Taglöhner mit dem schlechtesten! der im Reiche

---

1) Vgl. folgendes „Xenion" (Bd. I. 2. S. 135. Nr. 198), welches wol richtig auf Schiller's Collegen, den Professor Historiarum (so, und nicht Historiae!) Heinrich gedeutet wird, der ihm die oben S. 10 erwähnten Händel zuzog:

„Breiter wird immer die Welt, und immer was Neues geschiehet;
Ach, die Geschichte wird stets länger, und kürzer das Brod!"

der vollkommensten Freiheit eine Sclavenseele mit sich herumträgt! — Noch beklagenswerther aber ist der junge Mann von Genie, dessen natürlich schöner Gang durch schädliche Lehren und Muster auf diesen traurigen Abweg verlenkt wird, der sich überreden ließ, für seinen künftigen Beruf mit dieser kümmerlichen Genauigkeit zu sammeln. Bald wird seine Berufswissenschaft als ein Stückwerk ihn anekeln; Wünsche werden in ihm aufwachen, die sie nicht zu befriedigen vermag; sein Genie wird sich gegen seine Bestimmung auflehnen. Als Bruchstück erscheint ihm jetzt Alles, was er thut; er sieht keinen Zweck seines Wirkens, und doch kann er Zwecklosigkeit nicht ertragen. Das Mühselige, das Geringfügige in seinen Berufsgeschäften drückt ihn zu Boden, weil er ihm den frohen Muth nicht entgegensetzen kann, der nur die helle Einsicht, nur die geahnte Vollendung begleitet. Er fühlt sich abgeschnitten, herausgerissen aus dem Zusammenhang der Dinge, weil er unterlassen hat, seine Thätigkeit an das große Ganze der Welt anzuschließen. Dem Rechtsgelehrten entleidet seine Rechtswissenschaft, sobald der Schimmer besserer Cultur ihre Blößen ihm beleuchtet, anstatt daß er jetzt streben sollte, ein neuer Schöpfer derselben zu sein und den entdeckten Mangel aus innerer Fülle zu verbessern. Der Arzt entzweit sich mit seinem Beruf, sobald ihm wichtige Fehlschläge die Unzuverlässigkeit seiner Systeme zeigen; der Theolog verliert die Achtung für den seinigen, sobald sein Glaube an die Unfehlbarkeit seines Lehrgebäudes wankt.

Wie ganz anders verhält sich der philosophische Kopf! — Ebenso sorgfältig, als der Brodgelehrte seine Wissenschaft von allen übrigen absondert, bestrebt sich Jener, ihr Gebiet zu erweitern und ihren Bund mit den übrigen wieder herzustellen — herzustellen, sage ich; denn nur der abstrahirende Verstand hat jene Grenzen gemacht, hat jene Wissenschaften von einander geschieden. Wo der Brodgelehrte trennt, vereinigt der philosophische Geist. Frühe hat er sich überzeugt, daß im Gebiete des Verstandes, wie in der Sinnenwelt, Alles ineinandergreife, und sein reger Trieb nach Uebereinstimmung kann sich mit Bruchstücken nicht begnügen. Alle seine Bestrebungen sind auf Vollendung seines Wissens gerichtet; seine edle Ungeduld kann nicht ruhen, bis alle seine Begriffe zu einem harmonischen Ganzen sich geordnet haben, bis er im Mittelpunkt seiner Kunst, seiner Wissenschaft steht und von hier aus ihr Gebiet mit befriedigtem Blick überschaut. Neue Entdeckungen im Kreise seiner Thätigkeit, die den Brodgelehrten niederschlagen, entzücken den philosophi-

schen Geist. Vielleicht füllen sie eine Lücke, die das werdende Ganze seiner Begriffe noch verunstaltet hatte, oder setzen den letzten, noch fehlenden Stein an sein Ideengebäude, der es vollendet. Sollten sie es aber auch zertrümmern, sollte eine neue Gedankenreihe, eine neue Naturerscheinung, ein neu entdecktes Gesetz in der Körperwelt den ganzen Bau seiner Wissenschaft umstürzen, so hat er die Wahrheit immer mehr geliebt als sein System, und gerne wird er die alte mangelhafte Form mit einer neuern und schönern vertauschen. Ja, wenn kein Streich von außen sein Ideengebäude erschüttert, so ist er selbst, von einem ewig wirksamen Trieb nach Verbesserung gezwungen, er selbst ist der Erste, der es unbefriedigt auseinanderlegt, um es vollkommener wieder herzustellen. Durch immer neue und immer schönere Gedankenformen schreitet der philosophische Geist zu höherer Vortrefflichkeit fort, wenn der Brodgelehrte in ewigem Geistesstillstand das unfruchtbare Einerlei seiner Schulbegriffe hütet.

Kein gerechterer Beurtheiler fremden Verdiensts als der philosophische Kopf. Scharfsichtig und erfinderisch genug, um jede Thätigkeit zu nutzen, ist er auch billig genug, den Urheber auch der kleinsten zu ehren. Für ihn arbeiten alle Köpfe — alle Köpfe arbeiten gegen den Brodgelehrten. Jener weiß Alles, was um ihn geschieht und gedacht wird, in sein Eigenthum zu verwandeln — zwischen denkenden Köpfen gilt eine innige Gemeinschaft aller Güter des Geistes; was Einer im Reiche der Wahrheit erwirbt, hat er Allen erworben — Der Brodgelehrte verzäunt sich gegen alle seine Nachbarn, denen er neidisch Licht und Sonne mißgönnt, und bewacht mit Sorge die baufällige Schranke, die ihn nur schwach gegen die siegende Vernunft vertheidigt. Zu Allem, was der Brodgelehrte unternimmt, muß er Reiz und Aufmunterung von außen her borgen; der philosophische Geist findet in seinem Gegenstand, in seinem Fleiße selbst Reiz und Belohnung. Wie viel begeisterter kann er sein Werk angreifen, wie viel lebendiger wird sein Eifer, wie viel ausdauernder sein Muth und seine Thätigkeit sein, da bei ihm die Arbeit sich durch die Arbeit verjüngt! Das Kleine selbst gewinnt Größe unter seiner schöpferischen Hand, da er dabei immer das Große im Auge hat, dem es dient, wenn der Brodgelehrte in dem Großen selbst nur das Kleine sieht. Nicht was er treibt, sondern wie er das, was er treibt, behandelt, unterscheidet den philosophischen Geist. Wo er auch stehe und wirke, er steht immer im Mittelpunkt des Ganzen; und so weit ihn auch das Object seines Wirkens von seinen übrigen

Brüdern entferne, er ist ihnen verwandt und nahe durch einen harmonisch wirkenden Verstand; er begegnet ihnen, wo alle helle Köpfe einander finden.

Soll ich diese Schilderung noch weiter fortführen, oder darf ich hoffen, daß es bereits bei Ihnen entschieden sei, welches von den beiden Gemälden, die ich Ihnen hier vorgehalten habe, Sie Sich zum Muster nehmen wollen? Von der Wahl, die Sie zwischen beiden getroffen haben, hängt es ab, ob Ihnen das Studium der Universalgeschichte empfohlen oder erlassen werden kann. Mit dem zweiten allein habe ich es zu thun; denn bei dem Bestreben, sich dem ersten nützlich zu machen, möchte sich die Wissenschaft selbst allzu weit von ihrem höhern Endzweck entfernen und einen kleinen Gewinn mit einem zu großen Opfer erkaufen.

Ueber den Gesichtspunkt mit Ihnen einig, aus welchem der Werth einer Wissenschaft zu bestimmen ist, kann ich mich dem Begriff der Universalgeschichte selbst, dem Gegenstand der heutigen Vorlesung, nähern.

Die Entdeckungen, welche unsre europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein ebenso lehrreiches als unterhaltendes Schauspiel. Sie zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannichfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiedenen Alters um einen Erwachsenen herum stehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist. Eine weise Hand scheint uns diese rohen Völkerstämme bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unsrer eignen Cultur weit genug würden fortgeschritten sein, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlornen Anfang unsers Geschlechts aus diesem Spiegel wieder herzustellen. Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unserer Kindheit geben! und doch ist es nicht einmal die erste Stufe mehr, auf der wir sie erblicken. Der Mensch fing noch verächtlicher an. Wir finden jene doch schon als Völker, als politische Körper; aber der Mensch mußte sich erst durch eine außerordentliche Anstrengung zur politischen Gesellschaft erheben.

Was erzählen uns die Reisebeschreiber nun von diesen Wilden? Manche fanden sie ohne Bekanntschaft mit den unentbehrlichsten Künsten, ohne das Eisen, ohne den Pflug, einige sogar ohne den Besitz des Feuers. Manche rangen noch mit wilden Thieren um Speise und Wohnung, bei vielen hatte sich die Sprache

noch kaum von thierischen Tönen zu verständlichen Zeichen erhoben. Hier war nicht einmal das so einfache Band der Ehe, dort noch keine Kenntniß des Eigenthums; hier konnte die schlaffe Seele noch nicht einmal eine Erfahrung festhalten, die sie doch täglich wiederholte; sorglos sah man den Wilden das Lager hingeben, worauf er heute schlief, weil ihm nicht einfiel, daß er morgen wieder schlafen würde. Krieg hingegen war bei allen, und das Fleisch des überwundenen Feindes nicht selten der Preis des Sieges. Bei andern, die, mit mehrern Gemächlichkeiten des Lebens vertraut, schon eine höhere Stufe der Bildung erstiegen hatten, zeigten Knechtschaft und Despotismus ein schauderhaftes Bild. Dort sah man einen Despoten Afrika's seine Unterthanen für einen Schluck Branntwein verhandeln — hier wurden sie auf seinem Grab abgeschlachtet, ihm in der Unterwelt zu dienen. Dort wirft sich die fromme Einfalt vor einem lächerlichen Fetisch und hier vor einem grausenvollen Scheusal nieder; in seinen Göttern malt sich der Mensch. So tief ihn dort Sclaverei, Dummheit und Aberglauben niederbeugen, so elend ist er hier durch das andre Extrem gesetzloser Freiheit. Immer zum Angriff und zur Vertheidigung gerüstet, von jedem Geräusch aufgescheucht, reckt der Wilde sein scheues Ohr in die Wüste; Feind heißt ihm Alles, was neu ist, und wehe dem Fremdling, den das Ungewitter an seine Küste schleudert! Kein wirthlicher Herd wird ihm rauchen, kein süßes Gastrecht ihn erfreuen.[1]) Aber selbst da, wo sich der Mensch von einer feindseligen Einsamkeit zur Gesellschaft, von der Noth zum Wohlleben, von der Furcht zu der Freude erhebt — wie abenteuerlich und ungeheuer zeigt er sich unsern Augen! Sein roher Geschmack sucht Fröhlichkeit in der Betäubung, Schönheit in der Verzerrung, Ruhm in der Uebertreibung; Entsetzen erweckt uns selbst seine Tugend, und das, was er seine Glückseligkeit nennt, kann uns nur Ekel oder Mitleid erregen.

So waren wir. Nicht viel besser fanden uns Cäsar und Tacitus vor achtzehnhundert Jahren.

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Das Eleusische Fest" (Bd. I. 1. S. 95):
„Scheu in des Gebirges Klüften
Barg der Troglodyte sich;
Der Nomade ließ die Triften
Wüste liegen, wo er strich;
Mit dem Wurfspieß, mit dem Bogen
Schritt der Jäger durch das Land;
Weh dem Fremdling, den die Wogen
Warfen an den Unglücksstrand!"

Was sind wir jetzt? — Lassen Sie mich einen Augenblick bei dem Zeitalter stillestehen, worin wir leben, bei der gegenwärtigen Gestalt der Welt, die wir bewohnen!

Der menschliche Fleiß hat sie angebaut und den widerstrebenden Boden durch sein Beharren und seine Geschicklichkeit überwunden. Dort hat er dem Meere Land abgewonnen, hier dem dürren Lande Ströme gegeben. Zonen und Jahreszeiten hat der Mensch durch einander gemengt und die weichlichen Gewächse des Orients zu seinem rauheren Himmel abgehärtet. Wie er Europa nach Westindien und dem Südmeere trug, hat er Asien in Europa auferstehen lassen. Ein heitrer Himmel lacht jetzt über Germaniens Wäldern, welche die starke Menschenhand zerriß und dem Sonnenstrahl aufthat, und in den Wellen des Rheins spiegeln sich Asiens Reben. An seinen Ufern erheben sich volkreiche Städte, die Genuß und Arbeit in munterm Leben durchschwärmen. Hier finden wir den Menschen in seines Erwerbes friedlichem Besitz sicher unter einer Million, ihn, dem sonst ein einziger Nachbar den Schlummer raubte. Die Gleichheit, die er durch seinen Eintritt in die Gesellschaft verlor, hat er wiedergewonnen durch weise Gesetze. Von dem blinden Zwange des Zufalls und der Noth hat er sich unter die sanftere Herrschaft der Verträge geflüchtet und die Freiheit des Raubthiers hingegeben, um die edlere Freiheit des Menschen zu retten.[1]) Wohlthätig haben sich seine Sorgen getrennt, seine Thätigkeiten vertheilt. Jetzt nöthigt ihn das gebieterische Bedürfniß nicht mehr an die Pflugschar, jetzt fordert ihn kein Feind mehr von dem Pflug auf das Schlachtfeld, Vaterland und Herd zu vertheidigen. Mit dem Arme des Landmanns füllt er seine Scheunen, mit den Waffen des Kriegers schützt er sein Gebiet. Das Gesetz wacht über sein Eigenthum — und ihm bleibt das unschätzbare Recht, sich selbst seine Pflicht auszulesen.

Wie viele Schöpfungen der Kunst, wie viele Wunder des Fleißes, welches Licht in allen Feldern des Wissens, seitdem der Mensch in der traurigen Selbstvertheidigung seine Kräfte nicht

1) Vgl. „Das Eleusische Fest“:

„Freiheit liebt das Thier der Wüste,
Frei im Aether herrscht der Gott,
Ihrer Brust gewalt'ge Lüste
Zähmet das Naturgebot;
Doch der Mensch in ihrer Mitte
Soll sich an den Menschen reihn,
Und allein durch seine Sitte
Kann er frei und mächtig sein.“

mehr unnütz verzehrt, seitdem es in seine Willkür gestellt worden, sich mit der Noth abzufinden, der er nie ganz entfliehen soll, seitdem er das kostbare Vorrecht errungen hat, über seine Fähigkeit frei zu gebieten und dem Ruf seines Genius zu folgen! Welche rege Thätigkeit überall, seitdem die vervielfältigten Begierden dem Erfindungsgeist neue Flügel gaben und dem Fleiß neue Räume aufthaten! — Die Schranken sind durchbrochen, welche Staaten und Nationen in feindseligem Egoismus absonderten. Alle denkenden Köpfe verknüpft jetzt ein weltbürgerliches Band, und alles Licht seines Jahrhunderts kann nunmehr den Geist eines neuern Galiläi und Erasmus bescheinen.

Seitdem die Gesetze zu der Schwäche des Menschen heruntersliegen, kam der Mensch auch den Gesetzen entgegen. Mit ihnen ist er sanfter geworden, wie er mit ihnen verwilderte; ihren barbarischen Strafen folgen die barbarischen Verbrechen allmählig in die Vergessenheit nach. Ein großer Schritt zur Veredlung ist geschehen: daß die Gesetze tugendhaft sind, wenn auch gleich noch nicht die Menschen. Wo die Zwangspflichten von dem Menschen ablassen, übernehmen ihn die Sitten. Den keine Strafe schreckt und kein Gewissen zügelt, halten jetzt die Gesetze des Anstands und der Ehre in Schranken.

Wahr ist es, auch in unser Zeitalter haben sich noch manche barbarische Ueberreste aus den vorigen eingedrungen, Geburten des Zufalls und der Gewalt, die das Zeitalter der Vernunft nicht verewigen sollte. Aber wie viel Zweckmäßigkeit hat der Verstand des Menschen auch diesem barbarischen Nachlaß der ältern und mittlern Jahrhunderte gegeben! Wie unschädlich, ja, wie nützlich hat er oft gemacht, was er umzustürzen noch nicht wagen konnte! Auf dem rohen Grunde der Lehenanarchie führte Deutschland das System seiner politischen und kirchlichen Freiheit auf. Das Schattenbild des Römischen Imperators, das sich diesseits der Apenninen erhalten, leistet der Welt jetzt unendlich mehr Gutes als sein schreckhaftes Urbild im alten Rom — denn es hält ein nützliches Staatssystem durch Eintracht zusammen; jenes drückte die thätigsten Kräfte der Menschheit in einer sclavischen Einförmigkeit darnieder. Selbst unsre Religion — so sehr entstellt durch die untreuen Hände, durch welche sie uns überliefert worden — wer kann in ihr den veredelnden Einfluß der bessern Philosophie verkennen? Unsre Leibnitze und Locke machten sich um das Dogma und um die Moral des Christenthums ebenso verdient als — der Pinsel eines Raphael und Correggio um die heilige Geschichte.

Endlich unsre Staaten — mit welcher Innigkeit, mit welcher Kunst sind sie in einander verschlungen! wie viel dauerhafter durch den wohlthätigen Zwang der Noth als vormals durch die feierlichsten Verträge verbrüdert! Den Frieden hütet jetzt ein ewig geharnischter Krieg, und die Selbstliebe eines Staats setzt ihn zum Wächter über den Wohlstand des andern. Die europäische Staatengesellschaft scheint in eine große Familie verwandelt. Die Hausgenossen können einander anfeinden, aber hoffentlich nicht mehr zerfleischen.

Welche entgegengesetzte Gemälde! Wer sollte in dem verfeinerten Europäer des achtzehnten Jahrhunderts nur einen fortgeschrittnen Bruder des neuern Kanadiers, des alten Celten vermuthen? Alle diese Fertigkeiten, Kunsttriebe, Erfahrungen, alle diese Schöpfungen der Vernunft sind im Raume von wenigen Jahrtausenden in dem Menschen angepflanzt und entwickelt worden; alle diese Wunder der Kunst, diese Riesenwerke des Fleißes sind aus ihm herausgerufen worden. Was weckte jene zum Leben, was lockte diese heraus? Welche Zustände durchwanderte der Mensch, bis er von *jenem* Aeußersten zu *diesem* Aeußersten, vom ungeselligen Höhlenbewohner — zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann hinaufstieg? — Die allgemeine Weltgeschichte giebt Antwort auf diese Frage.

So unermeßlich ungleich zeigt sich uns das nämliche Volk auf dem nämlichen Landstriche, wenn wir es in verschiedenen Zeiträumen anschauen! Nicht weniger auffallend ist der Unterschied, den uns das gleichzeitige Geschlecht, aber in verschiedenen Ländern, darbietet. Welche Mannichfaltigkeit in Gebräuchen, Verfassungen und Sitten! Welcher rasche Wechsel von Finsterniß und Licht, von Anarchie und Ordnung, von Glückseligkeit und Elend, wenn wir den Menschen auch nur in dem kleinen Welttheil Europa aufsuchen! Frei an der Themse, und für diese Freiheit sein eigener Schuldner; hier unbezwingbar zwischen seinen Alpen, dort zwischen seinen Kunstflüssen und Sümpfen unüberwunden. An der Weichsel kraftlos und elend durch seine Zwietracht, jenseits der Pyrenäen durch seine Ruhe kraftlos und elend. Wohlhabend und gesegnet in Amsterdam ohne Ernte, dürftig und unglücklich an des Ebro unbenutztem Paradiese. Hier zwei entlegene Völker durch ein Weltmeer getrennt und zu Nachbarn gemacht durch Bedürfniß, Kunstfleiß und politische Bande, dort die Anwohner *eines* Stroms durch eine andere Liturgie unermeßlich geschieden! Was führte Spaniens Macht über den Atlantischen Ocean in das Herz von Amerika, und nicht einmal über den Tajo

und Guadiana hinüber? Was erhielt in Italien und Deutschland so viele Thronen und ließ in Frankreich alle bis auf *einen* verschwinden? — Die Universalgeschichte löst diese Frage.

Selbst daß *wir* uns in diesem Augenblick hier zusammenfanden, uns mit diesem Grade von Nationalcultur, mit dieser Sprache, diesen Sitten, diesen bürgerlichen Vortheilen, diesem Maaß von Gewissensfreiheit zusammenfanden, ist das Resultat vielleicht *aller* vorhergegangenen Weltbegebenheiten; die *ganze* Weltgeschichte würde wenigstens nöthig sein, dieses einzige Moment zu erklären. Daß wir uns als Christen zusammenfanden, mußte diese Religion, durch unzählige Revolutionen vorbereitet, aus dem Judenthum hervorgehen, mußte sie den Römischen Staat genau *so* finden, als sie ihn fand, um sich mit schnellem, siegendem Lauf über die Welt zu verbreiten und den Thron der Cäsarn endlich selbst zu besteigen. Unsre rauhen Vorfahren in den thüringischen Wäldern mußten der Uebermacht der Franken unterliegen, um ihren Glauben anzunehmen. Durch seine wachsenden Reichthümer, durch die Unwissenheit der Völker und durch die Schwäche ihrer Beherrscher mußte der Clerus verführt und begünstigt werden, sein Ansehen zu mißbrauchen und seine stille *Gewissensmacht* in ein weltliches Schwert umzuwandeln. Die Hierarchie mußte in einem *Gregor* und *Innocenz* alle ihre Gräuel auf das Menschengeschlecht ausleeren, damit das überhandnehmende Sittenverderbniß und des geistlichen Despotismus schreiendes Scandal einen unerschrockenen Augustinermönch auffordern konnte, das Zeichen zum Abfall zu geben und dem Römischen Hierarchen eine Hälfte Europens zu entreißen, — wenn wir uns als protestantische Christen hier versammeln sollten. Wenn dies geschehen sollte, so mußten die Waffen unsrer Fürsten Karln V. einen Religionsfrieden abnöthigen; ein Gustav Adolph mußte den Bruch dieses Friedens rächen, ein neuer allgemeiner Friede ihn auf Jahrhunderte begründen. Städte mußten sich in Italien und Deutschland erheben, dem Fleiß ihre Thore öffnen, die Ketten der Leibeigenschaft zerbrechen, unwissenden Tyrannen den Richterstab aus den Händen ringen und durch eine kriegerische Hansa sich in Achtung setzen, wenn Gewerbe und Handel blühen und der Ueberfluß den Künsten der Freude rufen, wenn der Staat den nützlichen Landmann ehren und in dem wohlthätigen *Mittelstande*, dem Schöpfer unsrer ganzen Cultur, ein dauerhaftes Glück für die Menschheit heranreifen sollte. Deutschlands Kaiser mußten sich in jahrhundertlangen Kämpfen mit den Päpsten, mit ihren Vasallen, mit eifersüchtigen

Nachbarn entkräften — Europa sich seines gefährlichen Ueberflusses in Asiens Gräbern entladen und der trotzige Lehenadel in einem mörderischen Faustrecht, Römerzügen und heiligen Fahrten seinen Empörungsgeist ausbluten — wenn das verworrene Chaos sich sondern und die streitenden Mächte des Staats in dem gesegneten Gleichgewicht ruhen sollten, wovon unsre jetzige Muße der Preis ist. Wenn sich unser Geist aus der Unwissenheit herausringen sollte, worin geistlicher und weltlicher Zwang ihn gefesselt hielt, so mußte der lang erstickte Keim der Gelehrsamkeit unter ihren wüthendsten Verfolgern aufs Neue hervorbrechen und ein Al Mamun den Wissenschaften den Raub vergüten, den ein Omar an ihnen verübt hatte. Das unerträgliche Elend der Barbarei mußte unsre Vorfahren von den blutigen Urtheilen Gottes zu menschlichen Richterstühlen treiben, verheerende Seuchen die verirrte Heilkunst zur Betrachtung der Natur zurückrufen; der Müßiggang der Mönche mußte für das Böse, das ihre Werkthätigkeit schuf, von ferne einen Ersatz zubereiten und der profane Fleiß in den Klöstern die zerrütteten Reste des Augustischen Weltalters bis zu den Zeiten der Buchdruckerkunst hinhalten. An griechischen und römischen Mustern mußte der niedergedrückte Geist nordischer Barbaren sich aufrichten, und die Gelehrsamkeit einen Bund mit den Musen und Grazien schließen, wann sie einen Weg zu dem Herzen finden und den Namen einer Menschenbilderin sich verdienen sollte. — Aber hätte Griechenland wol einen Thucydides, einen Plato, einen Aristoteles, hätte Rom einen Horaz, einen Cicero, einen Virgil und Livius geboren, wenn diese beiden Staaten nicht zu derjenigen Höhe des politischen Wohlstands emporgedrungen wären, welche sie wirklich erstiegen haben? mit einem Wort — wenn nicht ihre ganze Geschichte vorhergegangen wäre? Wie viele Erfindungen, Entdeckungen, Staats- und Kirchenrevolutionen mußten zusammentreffen, diesen neuen, noch zarten Keimen von Wissenschaft und Kunst Wachsthum und Ausbreitung zu geben! Wie viele Kriege mußten geführt, wie viele Bündnisse geknüpft, zerrissen und aufs Neue geknüpft werden, um endlich Europa zu dem Friedensgrundsatz zu bringen, welcher allein den Staaten wie den Bürgern vergönnt, ihre Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten und ihre Kräfte zu einem verständigen Zwecke zu versammeln!

Selbst in den alltäglichsten Verrichtungen des bürgerlichen Lebens können wir es nicht vermeiden, die Schuldner vergangener Jahrhunderte zu werden; die ungleichartigsten Perioden der

Menschheit steuern zu unsrer Cultur, wie die entlegensten Welttheile zu unserm Luxus. Die Kleider, die wir tragen, die Würze an unsern Speisen und der Preis, um den wir sie kaufen, viele unsrer kräftigsten Heilmittel und ebenso viele neue Werkzeuge unsers Verderbens — setzen sie nicht einen Columbus voraus, der Amerika entdeckte, einen Vasco de Gama, der die Spitze von Afrika umschiffte?

Es zieht sich also eine lange Kette von Begebenheiten von dem gegenwärtigen Augenblicke bis zum Anfange des Menschengeschlechts hinauf, die wie Ursache und Wirkung ineinandergreifen. Ganz und vollzählig überschauen kann sie nur der unendliche Verstand; dem Menschen sind engere Grenzen gesetzt. I. Unzählig viele dieser Ereignisse haben entweder keinen menschlichen Zeugen und Beobachter gefunden, oder sie sind durch kein Zeichen festgehalten worden. Dahin gehören alle, die dem Menschengeschlechte selbst und der Erfindung der Zeichen vorhergegangen sind. Die Quelle aller Geschichte ist Tradition, und das Organ der Tradition ist die Sprache. Die ganze Epoche vor der Sprache, so folgenreich sie auch für die Welt gewesen, ist für die Weltgeschichte verloren. II. Nachdem aber auch die Sprache erfunden und durch sie die Möglichkeit vorhanden war, geschehene Dinge auszudrücken und weiter mitzutheilen, so geschah diese Mittheilung anfangs durch den unsichern und wandelbaren Weg der Sagen. Von Munde zu Munde pflanzte sich eine solche Begebenheit durch eine lange Folge von Geschlechtern fort, und da sie durch Media ging, die verändert werden und verändern, so mußte sie diese Veränderungen mit erleiden. Die lebendige Tradition oder die mündliche Sage ist daher eine sehr unzuverlässige Quelle für die Geschichte; daher sind alle Begebenheiten vor dem Gebrauche der Schrift für die Weltgeschichte so gut als verloren. III. Die Schrift ist aber selbst nicht unvergänglich; unzählig viele Denkmäler des Alterthums haben Zeit und Zufälle zerstört, und nur wenige Trümmer haben sich aus der Vorwelt in die Zeiten der Buchdruckerkunst gerettet. Bei Weitem der größere Theil ist mit den Aufschlüssen, die er uns geben sollte, für die Weltgeschichte verloren. IV. Unter den wenigen endlich, welche die Zeit verschonte, ist die größere Anzahl durch die Leidenschaft, durch den Unverstand und oft selbst durch das Genie ihrer Beschreiber verunstaltet und unkennbar gemacht. Das Mißtrauen erwacht bei dem ältesten historischen Denkmal, und es verläßt uns nicht einmal bei einer Chronik des heutigen Tages. Wenn wir über eine Begebenheit,

die sich heute erst, und unter Menschen, mit denen wir leben, und in der Stadt, die wir bewohnen, ereignet, die Zeugen abhören und aus ihren widersprechenden Berichten Mühe haben, die Wahrheit zu enträthseln: welchen Muth können wir zu Nationen und Zeiten mitbringen, die durch Fremdartigkeit der Sitten weiter als durch ihre Jahrtausende von uns entlegen sind? — Die kleine Summe von Begebenheiten, die nach allen bisher geschehenen Abzügen zurückbleibt, ist der Stoff der Geschichte in ihrem weitesten Verstande. Was und wieviel von diesem historischen Stoff gehört nun der Universalgeschichte?

Aus der ganzen Summe dieser Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben. Das Verhältniß eines historischen Datums zu der heutigen Weltverfassung ist es also, worauf gesehen werden muß, um Materialien für die Weltgeschichte zu sammeln. Die Weltgeschichte geht also von einem Princip aus, das dem Anfang der Welt gerade entgegensteht. Die wirkliche Folge der Begebenheiten steigt von dem Ursprung der Dinge zu ihrer neuesten Ordnung herab; der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprung der Dinge entgegen. Wenn er von dem laufenden Jahr und Jahrhundert zu dem nächst vorhergegangenen in Gedanken hinaufsteigt und unter den Begebenheiten, die das letztere ihm darbietet, diejenigen sich merkt, welche den Aufschluß über die nächstfolgenden enthalten — wenn er diesen Gang schrittweise fortgesetzt hat bis zum Anfang — nicht der Welt, denn dahin führt ihn kein Wegweiser — bis zum Anfang der Denkmäler: dann steht es bei ihm, auf dem gemachten Weg umzukehren und an dem Leitfaden dieser bezeichneten Facten ungehindert und leicht vom Anfang der Denkmäler bis zu dem neuesten Zeitalter herunterzusteigen. Dies ist die Weltgeschichte, die wir haben, und die Ihnen wird vorgetragen werden.

Weil die Weltgeschichte von dem Reichthum und der Armuth an Quellen abhängig ist, so müssen ebenso viele Lücken in der Weltgeschichte entstehen, als es leere Strecken in der Ueberlieferung giebt. So gleichförmig, nothwendig und bestimmt sich die Weltveränderungen aus einander entwickeln, so unterbrochen und zufällig werden sie in der Geschichte ineinandergefügt sein. Es ist daher zwischen dem Gange der Welt und dem Gange der Weltgeschichte ein merkliches Mißverhältniß sichtbar. Jenen möchte man mit einem ununterbrochen fortfließenden Strom vergleichen,

wovon aber in der Weltgeschichte nur hie und da eine Welle beleuchtet wird. Da es ferner leicht geschehen kann, daß der Zusammenhang einer entfernten Weltbegebenheit mit dem Zustand des laufenden Jahres früher in die Augen fällt als die Verbindung, worin sie mit Ereignissen steht, die ihr vorhergingen oder gleichzeitig waren, so ist es ebenfalls unvermeidlich, daß Begebenheiten, die sich mit dem neuesten Zeitalter aufs Genaueste binden, in dem Zeitalter, dem sie eigentlich angehören, nicht selten isolirt erscheinen. Ein Factum dieser Art wäre z. B. der Ursprung des Christenthums und besonders der christlichen Sittenlehre. Die christliche Religion hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Antheil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Factum für die Weltgeschichte wird; aber weder in der Zeit, wo sie sich zeigte, noch in dem Volke, bei dem sie aufkam, liegt (aus Mangel der Quellen) ein befriedigender Erklärungsgrund ihrer Erscheinung.

So würde denn unsre Weltgeschichte nie etwas Anderes als ein Aggregat von Bruchstücken werden und nie den Namen einer Wissenschaft verdienen. Jetzt also kommt ihr der philosophische Verstand zu Hilfe, und indem er diese Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder verkettet, erhebt er das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen. Seine Beglaubigung dazu liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüths, welche Einheit Ursache ist, daß die Ereignisse des entferntesten Alterthums unter dem Zusammenfluß ähnlicher Umstände von außen in den neuesten Zeitläuften wiederkehren, daß also von den neuesten Erscheinungen, die im Kreis unsrer Beobachtung liegen, auf diejenigen, welche sich in geschichtlosen Zeiten verlieren, rückwärts ein Schluß gezogen und einiges Licht verbreitet werden kann. Die Methode, nach der Analogie zu schließen, ist, wie überall, so auch in der Geschichte ein mächtiges Hilfsmittel; aber sie muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt und mit ebenso viel Vorsicht als Beurtheilung in Ausübung gebracht werden.

Nicht lange kann sich der philosophische Geist bei dem Stoffe der Weltgeschichte verweilen, so wird ein neuer Trieb in ihm geschäftig werden, der nach Uebereinstimmung strebt — der ihn unwiderstehlich reizt, Alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimiliren und jede ihm vorkommende Erscheinung zu der höchsten Wirkung, die er erkannt, zum Gedanken zu erheben. Je öfter also und mit je glücklicherm Erfolge

er den Versuch erneuert, das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zu verknüpfen, desto mehr wird er geneigt, was er als Ursache und Wirkung ineinandergreifen sieht, als Mittel und Absicht zu verbinden. Eine Erscheinung nach der andern fängt an, sich dem blinden Ohngefähr, der gesetzlosen Freiheit zu entziehen und sich einem übereinstimmenden Ganzen (das freilich nur in seiner Vorstellung vorhanden ist) als ein passendes Glied anzureihen. Bald fällt es ihm schwer, sich zu überreden, daß diese Folge von Erscheinungen, die in seiner Vorstellung so viel Regelmäßigkeit und Absicht annahm, diese Eigenschaften in der Wirklichkeit verleugne; es fällt ihm schwer, wieder unter die blinde Herrschaft der Nothwendigkeit zu geben, was unter dem geliehenen Lichte des Verstandes angefangen hatte eine so heitre Gestalt zu gewinnen. Er nimmt also diese Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge, d. i. er bringt einen vernünftigen Zweck in dem Gang der Welt und ein teleologisches Princip in die Weltgeschichte. Mit diesem durchwandert er sie noch einmal und hält es prüfend gegen jede Erscheinung, welche dieser große Schauplatz ihm darbietet. Er sieht es durch tausend beistimmende Facta bestätigt und durch ebenso viele andre widerlegt; aber so lange in der Reihe der Weltveränderungen noch wichtige Bindungsglieder fehlen, so lange das Schicksal über so viele Begebenheiten den letzten Aufschluß noch zurückhält, erklärt er die Frage für unentschieden, und diejenige Meinung siegt, welche dem Verstande die höhere Befriedigung und dem Herzen die größere Glückseligkeit anzubieten hat.

Es bedarf wol keiner Erinnerung, daß eine Weltgeschichte nach letzterm Plane in den spätesten Zeiten erst zu erwarten steht. Eine vorschnelle Anwendung dieses großen Maaßes könnte den Geschichtsforscher leicht in Versuchung führen, den Begebenheiten Gewalt anzuthun und diese glückliche Epoche für die Weltgeschichte immer weiter zu entfernen, indem er sie beschleunigen will. Aber nicht zu frühe kann die Aufmerksamkeit auf diese lichtvolle und doch so sehr vernachlässigte Seite der Weltgeschichte gezogen werden, wodurch sie sich an den höchsten Gegenstand aller menschlichen Bestrebungen anschließt. Schon der stille Hinblick auf dieses, wenn auch nur mögliche Ziel muß dem Fleiß des Forschers einen belebenden Sporn und eine süße Erholung geben. Wichtig wird ihm auch die kleinste Bemühung sein, wenn er sich auf dem Wege sieht oder auch nur einen späten Nachfolger darauf leitet, das Problem der Weltordnung aufzu-

lösen und dem höchsten Geist in seiner schönsten Wirkung zu begegnen. [1])

Und auf solche Art behandelt, m. H. H., wird Ihnen das Studium der Weltgeschichte eine ebenso anziehende als nützliche Beschäftigung gewähren. Licht wird sie in Ihrem Verstande und eine wohlthätige Begeisterung in Ihrem Herzen entzünden. Sie wird Ihren Geist von der gemeinen und kleinlichen Ansicht moralischer Dinge entwöhnen, und indem sie vor Ihren Augen das große Gemälde der Zeiten und Völker auseinanderbreitet, wird sie die vorschnellen Entscheidungen des Augenblicks und die beschränkten Urtheile der Selbstsucht verbessern. Indem sie den Menschen gewöhnt, sich mit der ganzen Vergangenheit zusammenzufassen und mit seinen Schlüssen in die ferne Zukunft vorauszueilen, so verbirgt sie die Grenzen von Geburt und Tod, die das Leben des Menschen so eng und so drückend umschließen, so breitet sie optisch täuschend sein kurzes Dasein in einen unendlichen Raum aus und führt das Individuum unvermerkt in die Gattung hinüber.

Der Mensch verwandelt sich und flieht von der Bühne; seine Meinungen fliehen und verwandeln sich mit ihm; die Geschichte allein bleibt unausgesetzt auf dem Schauplatz, eine unsterbliche Bürgerin aller Nationen und Zeiten. Wie der Homerische Zeus

---

1) Vgl. Hettner, „Goethe und Schiller", II. S. 141 f.: „Sichtlich ist die berühmte Jenaer Antrittsrede: „Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?" Kant's „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" nachgebildet; aber trotz des stolzen Schwunges dieser Rede, welcher noch heut jeden Leser unwiderstehlich mit sich fortreißt, muß man es sagen, daß sie die Gedanken Kant's, die noch aus der Schule Iselin's stammten und von Herder's tieferer Fassung längst überholt waren, übertreibt und verzerrt, und daß sie nicht wenig dazu beigetragen hat, für die Geschichtsbetrachtung Maaßstäbe und Gesichtspunkte geltend zu machen, von welchen sich die ächte wissenschaftliche Geschichtsauffassung ebenso freizuhalten hat wie die ächte Naturforschung von den Phantastereien der Naturphilosophie. Kant war von dem Satz ausgegangen, man könne die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zweck auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann, und Kant hatte hinzugefügt, daß er zwar mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori habe, die Bearbeitung der eigentlichen blos empirisch abgefaßten Historie nicht verdrängen wolle, daß es aber für einen philosophischen Kopf, der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte, immerhin ein lohnendes Ziel sei, an der Hand dieses Leitfadens ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen, als ein System darzustellen. Schiller macht die Anwendung. Schiller fühlt sich als diesen philosophischen Kopf, der berufen ist, dieses Aggregat zum System, die zerstreuten Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder zum vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen zu erheben."

sieht sie mit gleich heiterm Blicke auf die blutigen Arbeiten des Kriegs und auf die friedlichen Völker herab, die sich von der Milch ihrer Heerden schuldlos ernähren.[1]) Wie regellos auch die Freiheit des Menschen mit dem Weltlauf zu schalten scheine, ruhig sieht sie dem verworrenen Spiele zu; denn ihr weitreichender Blick entdeckt schon von ferne, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird. Was sie dem strafenden Gewissen eines Gregor's und Cromwell's geheim hält, eilt sie, der Menschheit zu offenbaren: „daß der selbstsüchtige Mensch niedrige Zwecke zwar verfolgen kann, aber unbewußt vortreffliche befördert."

Kein falscher Schimmer wird sie blenden, kein Vorurtheil der Zeit sie dahinreißen; denn sie erlebt das letzte Schicksal aller Dinge. Alles, was aufhört, hat für sie gleich kurz gedauert; sie hält den verdienten Olivenkranz frisch und zerbricht den Obelisken, den die Eitelkeit thürmte. Indem sie das feine Getriebe auseinanderlegt, wodurch die stille Hand der Natur schon seit dem Anfang der Welt die Kräfte des Menschen planvoll entwickelt, und mit Genauigkeit andeutet, was in jedem Zeitraume für diesen großen Naturplan gewonnen worden ist, so stellt sie den wahren Maaßstab für Glückseligkeit und Verdienst wieder her, den der herrschende Wahn in jedem Jahrhundert anders verfälschte. Sie heilt uns von der übertriebenen Bewunderung des Alterthums und von der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten; und indem sie uns auf unsre eigenen Besitzungen aufmerksam macht, läßt sie uns die gepriesenen goldnen Zeiten Alexander's und August's nicht zurückwünschen.

Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen, haben sich — ohne es zu wissen oder zu erzielen — alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt. Unser sind alle Schätze, welche Fleiß und Genie, Vernunft und Erfahrung im langen Alter der Welt endlich heimgebracht haben. Aus der Geschichte erst werden Sie lernen, einen Werth auf die Güter zu legen, denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gern unsre Dankbarkeit rauben — kostbare, theure Güter, an denen das Blut der Besten und Edelsten klebt, die durch die schwere Arbeit so vieler Generationen

---

1) Vgl. „Ilias", Anfang des 13. Gesangs:
„Zeus, nachdem er die Troer und Hektor bracht' an die Schiffe,
Ließ sie nunmehr bei jenen in Arbeit ringen und Elend
Rastlos fort, und er wandte zurück die strahlenden Augen,
Seitwärts hin auf das Land gaultummelnder Thrakier schauend,
Auch nahkämpfender Myser und trefflicher Hippomolgen,
Welche bei Milch arm leben, ein Volk der gerechtesten Männer."

haben errungen werden müssen! Und welcher unter Ihnen, bei dem sich ein heller Geist mit einem empfindenden Herzen gattet, könnte dieser hohen Verpflichtung eingedenk sein, ohne daß sich ein stiller Wunsch in ihm regte, an das kommende Geschlecht die Schuld zu entrichten, die er dem vergangenen nicht mehr abtragen kann? Ein edles Verlangen muß in uns entglühen, zu dem reichen Vermächtniß von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus unsern Mitteln einen Beitrag zu legen und an dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen. Wie verschieden auch die Bestimmung sei, die in der bürgerlichen Gesellschaft Sie erwartet — etwas dazu steuern können Sie Alle! Jedem Verdienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgethan, zu der wahren Unsterblichkeit meine ich, wo die That lebt und weiter eilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte.

3*

Zweiter Abschnitt.

61.

Die Sendung Moses'.[1]

Die Gründung des jüdischen Staats durch Moses ist eine der denkwürdigsten Begebenheiten, welche die Geschichte aufbewahrt hat, wichtig durch die Stärke des Verstandes, wodurch sie ins Werk gerichtet worden, wichtiger noch durch ihre Folgen auf die Welt, die noch bis auf diesen Augenblick fortdauern. Zwei Religionen, welche den größten Theil der bewohnten Erde beherrschen, das Christenthum und der Islamismus, stützen sich beide auf die Religion der Hebräer, und ohne diese würde es niemals weder ein Christenthum noch einen Koran gegeben haben.

Ja, in einem gewissen Sinne ist es unwiderleglich wahr, daß wir der Mosaischen Religion einen großen Theil der Aufklärung danken, deren wir uns heutiges Tags erfreuen. Denn durch sie wurde eine kostbare Wahrheit, welche die sich selbst überlassene Vernunft erst nach einer langsamen Entwicklung würde gefunden

---

1) Zuerst erschienen in: „Thalia". Zehntes Heft. 1790. S. 3—37; wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften von Schiller." I. Th. 1792. S. 1—53.

Schiller lehnt sich, wie er selbst in der Anmerkung am Schlusse des Aufsatzes einräumt, an ein Buch seines Collegen, des Schwiegersohnes von Wieland und Professors der Kantischen Philosophie, Reinhold, an, der unter dem Namen Br. Decius veröffentlichte: „Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei. In zwei Vorlesungen, gehalten in der □ zu ****. Leipzig, Göschen; 1788." Decius — wir behalten diese pseudonyme Bezeichnung bei — stützt sich seinerseits wieder auf Warburton's Werk: „The divine legation of Moses demonstrated", auf welchem auch Lessing fußt in seiner berühmten Schrift: „Die Erziehung des Menschengeschlechts". — Eine Vergleichung des Decius'schen Aufsatzes mit Schiller's Abhandlung ist von Interesse, und wir theilen deshalb einige Stellen aus ersterem mit. Bemerkenswerth ist auch, daß Schiller nach Decius die Sage erzählt, welche dem Gedichte „Das verschleierte Bild zu Saïs" zu Grunde liegt, wie unten Seite 46 u. 48 näher angegeben ist.

haben, die Lehre von dem einigen Gott, vorläufig unter dem Volke verbreitet und als ein Gegenstand des blinden Glaubens so lange unter demselben erhalten, bis sie endlich in den helleren Köpfen zu einem Vernunftbegriff reifen konnte. Dadurch wurden einem großen Theil des Menschengeschlechtes alle die traurigen Irrwege erspart, worauf der Glaube an Vielgötterei zuletzt führen muß, und die hebräische Verfassung erhielt den ausschließenden Vorzug, daß die Religion der Weisen mit der Volksreligion nicht in directem Widerspruche stand, wie es doch bei den aufgeklärten Heiden der Fall war. Aus diesem Standpunkt betrachtet, muß uns die Nation der Hebräer als ein wichtiges, universalhistorisches Volk erscheinen, und alles Böse, welches man diesem Volke nachzusagen gewohnt ist, alle Bemühungen witziger Köpfe, es zu verkleinern, werden uns nicht hindern, gerecht gegen dasselbe zu sein. Die Unwürdigkeit und Verworfenheit der Nation kann das erhabene Verdienst ihres Gesetzgebers nicht vertilgen und ebenso wenig den großen Einfluß vernichten, den diese Nation mit Recht in der Weltgeschichte behauptet. Als ein unreines und gemeines Gefäß, worin aber etwas sehr Kostbares aufbewahrt worden, müssen wir sie schätzen; wir müssen in ihr den Canal verehren, den, so unrein er auch war, die Vorsicht erwählte, uns das edelste aller Güter, die Wahrheit, zuzuführen, den sie aber auch zerbrach, sobald er geleistet hatte, was er sollte. Auf diese Art werden wir gleich weit entfernt sein, dem hebräischen Volk einen Werth aufzudringen, den es nie gehabt hat, und ihm ein Verdienst zu rauben, das ihm nicht streitig gemacht werden kann.

Die Hebräer kamen, wie bekannt ist, als eine einzige Nomadenfamilie, die nicht über 70 Seelen begriff, nach Aegypten und wurden erst in Aegypten zum Volk.[1] Während eines Zeitraums von ohngefähr vierhundert Jahren,[2] die sie in diesem Lande zubrachten, vermehrten sie sich beinahe bis zu zwei Millionen, unter welchen 600,000 streitbare Männer gezählt wurden, als sie aus diesem Königreich zogen. Während dieses langen Aufenthalts lebten sie abgesondert von den Aegyptern, abgesondert sowol durch den eigenen Wohnplatz, den sie einnahmen, als auch durch ihren nomadischen Stand, der sie allen Eingebornen des Landes

1) Decius, S. 402: „Die Hebräer wurden nach dem Zeugnisse ihrer eigenen ältesten Urkunde in Aegypten aus einer Familie zum Volke. Sie lebten mitten unter den Eingebornen dieses Landes ebenso abgesondert als nachmals von allen andern Völkern der Welt."

2) Decius, S. 32: „dessen Gesetzen sie vier Jahrhunderte hindurch nachzuleben gezwungen waren."

zum Abscheu machte und von allem Antheil an den bürgerlichen Rechten der Aegypter ausschloß. Sie regierten sich nach nomadischer Art fort, der Hausvater die Familie, der Stammfürst die Stämme, und machten auf diese Art einen Staat im Staat aus, der endlich durch seine ungeheure Vermehrung die Besorgniß der Könige erweckte.

Eine solche abgesonderte Menschenmenge im Herzen des Reichs, durch ihre nomadische Lebensart müßig, die unter sich sehr genau zusammenhielt, mit dem Staat aber gar kein Interesse gemein hatte, konnte bei einem feindlichen Einfall gefährlich werden und leicht in Versuchung gerathen, die Schwäche des Staats, deren müßige Zuschauerin sie war, zu benutzen. Die Staatsklugheit rieth also, sie scharf zu bewachen, zu beschäftigen und auf Verminderung ihrer Anzahl zu denken. Man drückte sie also mit schwerer Arbeit, und wie man auf diesem Wege gelernt hatte, sie dem Staat sogar nützlich zu machen, so vereinigte sich nun auch der Eigennutz mit der Politik, um ihre Lasten zu vermehren. Unmenschlich zwang man sie zu öffentlichem Frohndienst und stellte besondre Vögte an, sie anzutreiben und zu mißhandeln. Diese barbarische Behandlung hinderte aber nicht, daß sie sich nicht immer stärker ausbreiteten. Eine gesunde Politik würde also natürlich darauf geführt haben, sie unter den übrigen Einwohnern zu vertheilen und ihnen gleiche Rechte mit diesen zu geben; aber dieses erlaubte der allgemeine Abscheu nicht, den die Aegypter gegen sie hegten. Dieser Abscheu wurde noch durch die Folgen vermehrt, die er nothwendig haben mußte. Als der König der Aegypter der Familie Jakob's die Provinz Gosen (an der Ostseite des untern Nil's) zum Wohnplatz einräumte, hatte er schwerlich auf eine Nachkommenschaft von zwei Millionen gerechnet, die darin Platz haben sollte; die Provinz war also wahrscheinlich nicht von besonderm Umfang, und das Geschenk war immer schon großmüthig genug, wenn auch nur auf den hundertsten Theil dieser Nachkommenschaft dabei Rücksicht genommen worden. Da sich nun der Wohnplatz der Hebräer nicht in gleichem Verhältniß mit ihrer Bevölkerung erweiterte, so mußten sie mit jeder Generation immer enger und enger wohnen, bis sie sich zuletzt auf eine der Gesundheit höchst nachtheilige Art in dem engsten Raume zusammendrängten. Was war natürlicher, als daß sich nun eben die Folgen einstellten, welche in einem solchen Fall unausbleiblich sind? — die höchste Unreinlichkeit und ansteckende Seuchen. Hier also wurde schon der erste Grund zu dem Uebel gelegt, welches dieser Nation bis auf die heutigen Zeiten eigen geblieben ist; aber da-

mals mußte es in einem fürchterlichen Grade wüthen. Die schrecklichste Plage dieses Himmelstrichs, der Aussatz, riß unter ihnen ein und erbte sich durch viele Generationen hinunter. Die Quellen des Lebens und der Zeugung wurden langsam durch ihn vergiftet, und aus einem zufälligen Uebel entstand endlich eine erbliche Stammsconstitution. Wie allgemein dieses Uebel gewesen, erhellt schon aus der Menge der Vorkehrungen, die der Gesetzgeber dagegen gemacht hat;[1]) und das einstimmige Zeugniß der Profanscribenten, des Aegyptiers Manetho, des Diodor von Sicilien, des Tacitus, des Lysimachus, Strabo[2]) und vieler Andern, welche von der jüdischen Nation fast gar nichts als diese Volkskrankheit des Aussatzes kennen, beweist, wie allgemein und wie tief der Eindruck davon bei den Aegyptern gewesen sei.

Dieser Aussatz also, eine natürliche Folge ihrer engen Wohnung, ihrer schlechten und kärglichen Nahrung und der Mißhandlung, die man gegen sie ausübte, wurde wieder zu einer neuen Ursache derselben. Die man anfangs als Hirten verachtete und als Fremdlinge mied, wurden jetzt als Verpestete geflohen und verabscheut. Zu der Furcht und dem Widerwillen also, welche man in Aegypten von jeher gegen sie gehegt, gesellte sich noch Ekel und eine tiefe, zurückstoßende Verachtung. Gegen Menschen, die der Zorn der Götter auf eine so schreckliche Art ausgezeichnet,[3]) hielt man sich Alles für erlaubt, und man trug kein Bedenken, ihnen die heiligsten Menschenrechte zu entziehen.

Kein Wunder, daß die Barbarei gegen sie in eben dem Grade stieg, als die Folgen dieser barbarischen Behandlung sichtbarer wurden, und daß man sie immer härter für das Elend strafte, welches man ihnen doch selbst zugezogen hatte.

Die schlechte Politik der Aegypter wußte den Fehler, den sie gemacht hatte, nicht anders als durch einen neuen und gröbern Fehler zu verbessern. Da es ihr, alles Drucks ungeachtet, nicht gelang, die Quellen der Bevölkerung zu verstopfen, so verfiel sie auf einen ebenso unmenschlichen als elenden Ausweg, die neugebornen Söhne sogleich durch die Hebammen erwürgen zu lassen. Aber Dank der bessern Natur des Menschen! Despoten sind nicht immer gut befolgt, wenn sie Abscheulichkeiten gebieten. Die Hebammen in Aegypten wußten dieses unnatürliche Gebot zu ver-

1) Decius, S. 31: „Die vielen und außerordentlichen Anstalten, welche man in der Gesetzgebung der Hebräer dagegen getroffen findet."

2) Alle diese Schriftsteller werden bei Decius S. 29—31 angeführt.

3) Decius, S. 31: „Diese mit dem Hasse der Götter belastete Gattung von Menschen."

höhnen, und die Regierung konnte ihre gewaltthätigen Maaßregeln nicht anders als durch gewaltsame Mittel durchsetzen. Bestellte Mörder durchstreiften auf königlichen Befehl die Wohnung der Hebräer und ermordeten in der Wiege Alles, was männlich war. Auf diesem Wege freilich mußte die ägyptische Regierung doch zuletzt ihren Zweck durchsetzen und, wenn kein Retter sich ins Mittel schlug, die Nation der Juden in wenigen Generationen gänzlich vertilgt sehen.

Woher sollte aber nun den Hebräern dieser Retter kommen? Schwerlich aus der Mitte der Aegypter selbst; denn wie sollte sich Einer von diesen für eine Nation verwenden, die ihm fremd war, deren Sprache er nicht einmal verstand und sich gewiß nicht die Mühe nahm, zu erlernen, die ihm eines bessern Schicksals ebenso unfähig als unwürdig scheinen mußte? Aus ihrer eignen Mitte aber noch viel weniger; denn was hat die Unmenschlichkeit der Aegypter im Verlauf einiger Jahrhunderte aus dem Volk der Hebräer endlich gemacht? Das roheste, das bösartigste, das verworfenste Volk der Erde, durch eine dreihundertjährige Vernachlässigung verwildert, durch einen so langen knechtischen Druck verzagt gemacht und erbittert, durch eine erblich auf ihm haftende Infamie vor sich selbst erniedrigt, entnervt und gelähmt zu allen heroischen Entschlüssen, durch eine so lange anhaltende Dummheit endlich fast bis zum Thier heruntergestoßen. Wie sollte aus einer so verwahrlosten Menschenrasse ein freier Mann, ein erleuchteter Kopf, ein Held oder ein Staatsmann hervorgehen? Wo sollte sich ein Mann unter ihnen finden, der einem so tief verachteten Sclavenpöbel Ansehen, einem so lang gedrückten Volke Gefühl seiner selbst, einem so unwissenden, rohen Hirtenhaufen Ueberlegenheit über seine verfeinerten Unterdrücker verschaffte? Unter den damaligen Hebräern konnte ebenso wenig als unter der verworfenen Kaste der Parias unter den Hindu ein kühner und heldenmüthiger Geist entstehen.

Hier muß uns die große Hand der Vorsicht, die den verworrensten Knoten durch die einfachsten Mittel löst, zur Bewunderung hinreißen — aber nicht derjenigen Vorsicht, welche sich auf dem gewaltsamen Wege der Wunder in die Oekonomie der Natur einmengt, sondern derjenigen, welche der Natur selbst eine solche Oekonomie vorgeschrieben hat, außerordentliche Dinge auf dem ruhigsten Wege zu bewirken. Einem gebornen Aegypter fehlte es an der nöthigen Aufforderung, an dem Nationalinteresse für die Hebräer, um sich zu ihrem Erretter aufzuwerfen. Einem bloßen Hebräer mußte es an Kraft und Geist zu dieser Unter-

nehmung gebrechen. Was für einen Ausweg erwählte also das Schicksal? Es nahm einen Hebräer, entriß ihn aber frühzeitig seinem rohen Volk und verschaffte ihm den Genuß ägyptischer Weisheit; und so wurde ein Hebräer, ägyptisch erzogen, das Werkzeug, wodurch diese Nation aus der Knechtschaft entkam.

Eine hebräische Mutter aus dem Levitischen Stamme hatte ihren neugebornen Sohn drei Monate lang vor den Mördern verborgen, die aller männlichen Leibesfrucht unter ihrem Volke nachstellten; endlich gab sie die Hoffnung auf, ihm länger eine Freistatt bei sich zu gewähren. Die Noth gab ihr eine List ein, wodurch sie ihn vielleicht zu erhalten hoffte. Sie legte ihren Säugling in eine kleine Kiste von Papyrus, welche sie durch Pech gegen das Eindringen des Wassers verwahrt hatte, und wartete die Zeit ab, wo die Tochter des Pharao gewöhnlich zu baden pflegte. Kurz vorher mußte die Schwester des Kindes die Kiste, worin es war, in das Schilf legen, an welchem die Königstochter vorbeikam und wo es dieser also in die Augen fallen mußte. Sie selbst aber blieb in der Nähe, um das fernere Schicksal des Kindes abzuwarten. Die Tochter des Pharao wurde es bald gewahr, und da der Knabe ihr gefiel, so beschloß sie, ihn zu retten. Seine Schwester wagte es nun, sich zu nähern, und erbot sich, ihm eine hebräische Amme zu bringen, welches ihr von der Prinzessin bewilligt wird. Zum zweiten Mal erhält also die Mutter ihren Sohn, und nun darf sie ihn ohne Gefahr und öffentlich erziehen. So erlernte er denn die Sprache seiner Nation und wurde bekannt mit ihren Sitten, während daß seine Mutter wahrscheinlich nicht versäumte, ein recht rührendes Bild des allgemeinen Elends in seine zarte Seele zu pflanzen. Als er die Jahre erreicht hatte, wo er der mütterlichen Pflege nicht mehr bedurfte und wo es nöthig wurde, ihn dem allgemeinen Schicksal seines Volks zu entziehen, brachte ihn seine Mutter der Königstochter wieder und überließ ihr nun das fernere Schicksal des Knaben. Die Tochter des Pharao adoptirte ihn und gab ihm den Namen Moses, weil er aus dem Wasser gerettet worden.[1]) So wurde er denn aus einem Sclavenkinde und einem Schlachtopfer des Todes der Sohn einer Königstochter und als solcher aller Vortheile theilhaftig, welche die Kinder der Könige genossen. Die Priester, zu deren Orden er in eben dem Augenblick gehörte, als er der königlichen Familie einverleibt wurde, übernahmen jetzt seine Erziehung und unterrichteten ihn in aller ägyptischen Weisheit, die das aus-

1) 2. Mos., 2. 10; Decius, S. 33.

schließende Eigenthum ihres Standes war.[1]) Ja, es ist wahrscheinlich, daß sie ihm keines ihrer Geheimnisse vorenthalten haben, da eine Stelle des ägyptischen Geschichtschreibers Manetho, worin er den Moses zu einem Apostaten der ägyptischen Religion und einem aus Heliopolis entflohenen Priester macht, uns vermuthen läßt, daß er zum priesterlichen Stande bestimmt gewesen.[2])

Um also zu bestimmen, was Moses in dieser Schule empfangen haben konnte und welchen Antheil die Erziehung, die er unter den ägyptischen Priestern empfing, an seiner nachherigen Gesetzgebung gehabt hat, müssen wir uns in eine nähere Untersuchung dieses Instituts einlassen und über das, was darin gelehrt und getrieben wurde, das Zeugniß alter Schriftsteller hören. Schon der Apostel Stephanus läßt ihn in aller Weisheit der Aegyptier unterrichtet sein. Der Geschichtschreiber Philo sagt, Moses sei von den ägyptischen Priestern in der Philosophie der Symbolen und Hieroglyphen wie auch in den Geheimnissen der heiligen Thiere eingeweiht worden.[3]) Eben dieses Zeugniß bestätigen Mehrere, und wenn man erst einen Blick auf das, was man ägyptische Mysterien nannte, geworfen hat, so wird sich zwischen diesen Mysterien und dem, was Moses nachher gethan und verordnet hat, eine merkwürdige Aehnlichkeit ergeben.

Die Gottesverehrung der ältesten Völker ging, wie bekannt ist, sehr bald in Vielgötterei und Aberglauben über, und selbst bei denjenigen Geschlechtern, die uns die Schrift als Verehrer des wahren Gottes nennt, waren die Ideen vom höchsten Wesen weder rein noch edel und auf nichts weniger als eine helle, ver=

---

1) Decius, S. 32: „Wir haben an dem heiligen Stephanus in der Apostelgeschichte einen unverwerflichen Zeugen, daß Moses in aller Weisheit der Aegyptier unterrichtet war, und Philo erklärt sich noch deutlicher hierüber, indem er versichert, Moses sei von den ägyptischen Priestern in der Philosophie der Symbolen und Hieroglyphen, wie auch in den Geheimnissen der heiligen Thiere eingeweiht worden. Dieses von Kirchenvätern und andern Schriftstellern bestätigte Zeugniß und der Umstand, daß Moses von der Tochter des damaligen Pharao an Kindes Statt angenommen wurde und folglich alle Vorrechte eines Aegyptiers vom höchsten Range zu genießen haben mußte, könnten uns an seiner Einweihung in den Mysterien des Landes keinen Augenblick zweifeln lassen."

Apostelgeschichte, 7. 22: „Und Moses ward gelehret in aller Weisheit der Aegypter und war mächtig in Werken und Worten."

2) Decius, S. 29 (citirt Manetho bei Josephus in Apionem, L. I.): „Allein kaum hatten sie daselbst festen Fuß gefaßt, als sie sich gegen ihren Landesherrn empörten und unter der Anführung eines gewissen Osarsiph's, eines Priesters aus Heliopolis, der den ägyptischen Mysterien ungetreu wurde und den Namen Moses annahm, unerhörte Grausamkeiten ausübten."

3) Siehe vorstehend Anm. 1

nünftige Einsicht gegründet. Sobald aber durch bessere Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft und durch Gründung eines ordentlichen Staats die Stände getrennt und die Sorge für göttliche Dinge das Eigenthum eines besondern Standes geworden, sobald der menschliche Geist durch Befreiung von allen zerstreuenden Sorgen Muße empfing, sich ganz allein der Betrachtung seiner selbst und der Natur hinzugeben, sobald endlich auch hellere Blicke in die physische Oekonomie der Natur gethan worden, mußte die Vernunft endlich über jene groben Irrthümer siegen, und die Vorstellung von dem höchsten Wesen mußte sich veredeln. Die Idee von einem allgemeinen Zusammenhang der Dinge mußte unausbleiblich zum Begriff eines einzigen höchsten Verstandes führen, und jene Idee, wo eher hätte sie aufkeimen sollen als in dem Kopf eines Priesters? Da Aegypten der erste cultivirte Staat war, den die Geschichte kennt, und die ältesten Mysterien sich ursprünglich aus Aegypten herschreiben, so war es auch aller Wahrscheinlichkeit nach hier, wo die erste Idee von der Einheit des höchstens Wesens zuerst in einem menschlichen Gehirne vorgestellt wurde. Der glückliche Finder dieser seelenerhebenden Idee suchte sich nun unter Denen, die um ihn waren, fähige Subjecte aus, denen er sie als einen heiligen Schatz übergab, und so erbte sie sich von einem Denker zum andern, durch wer weiß wie viele Generationen fort, bis sie zuletzt das Eigenthum einer ganzen kleinen Gesellschaft wurde, die fähig war, sie zu fassen und weiter auszubilden.

Da aber schon ein gewisses Maaß von Kenntnissen und eine gewisse Ausbildung des Verstandes erfordert wird, die Idee eines einigen Gottes recht zu fassen und anzuwenden, da der Glaube an die göttliche Einheit Verachtung der Vielgötterei, welches doch die herrschende Religion war, nothwendig mit sich bringen mußte, so begriff man bald, daß es unvorsichtig, ja gefährlich sein würde, diese Idee öffentlich und allgemein zu verbreiten. Ohne vorher die hergebrachten Götter des Staats zu stürzen und sie in ihrer lächerlichen Blöße zu zeigen, konnte man dieser neuen Lehre keinen Eingang versprechen. Aber man konnte ja weder voraussehen, noch hoffen, daß Jeder von Denen, welchen man den alten Aberglauben lächerlich machte, auch sogleich fähig sein würde, sich zu der reinen und schweren Idee des Wahren zu erheben. Ueberdem war ja die ganze bürgerliche Verfassung auf jenen Aberglauben gegründet; stürzte man diesen ein, so stürzte man zugleich alle Säulen, von welchen das ganze Staatsgebäude getragen wurde, und es war noch sehr ungewiß, ob die neue Religion, die man

an seinen Platz stellte, auch sogleich fest genug stehen würde, um jenes Gebäude zu tragen.

Mißlang hingegen der Versuch, die alten Götter zu stürzen, so hatte man den blinden Fanatismus gegen sich bewaffnet und sich einer tollen Menge zum Schlachtopfer preisgegeben. Man fand also für besser, die neue, gefährliche Wahrheit zum ausschließenden Eigenthum einer kleinen, geschlossenen Gesellschaft zu machen, Diejenigen, welche das gehörige Maaß von Fassungskraft dafür zeigten, aus der Menge hervorzuziehen und in den Bund aufzunehmen und die Wahrheit selbst, die man unreinen Augen entziehen wollte, mit einem geheimnißvollen Gewand zu umkleiden, das nur Derjenige wegziehen könnte, den man selbst dazu fähig gemacht hätte.

Man wählte dazu die Hieroglyphen, eine sprechende Bilderschrift, die einen allgemeinen Begriff in einer Zusammenstellung sinnlicher Zeichen verbarg und auf einigen willkürlichen Regeln beruhte, worüber man übereingekommen war. Da es diesen erleuchteten Männern von dem Götzendienst her noch bekannt war, wie stark auf dem Wege der Einbildungskraft und der Sinne auf jugendliche Herzen zu wirken sei, so trugen sie kein Bedenken, von diesem Kunstgriffe des Betrugs auch zum Vortheil der Wahrheit Gebrauch zu machen. Sie brachten also die neuen Begriffe mit einer gewissen sinnlichen Feierlichkeit in die Seele, und durch allerlei Anstalten, die diesem Zweck angemessen waren, setzten sie das Gemüth ihres Lehrlings vorher in den Zustand leidenschaftlicher Bewegung, der es für die neue Wahrheit empfänglich machen sollte. Von dieser Art waren die Reinigungen, die der Einzuweihende vornehmen mußte: das Waschen und Besprengen, das Einhüllen in leinene Kleider, Enthaltung von allen sinnlichen Genüssen,[1]) Spannung und Erhebung des Gemüths durch Gesang, ein bedeutendes Stillschweigen, Abwechselung zwischen Finsterniß und Licht und dergleichen.

Diese Ceremonien, mit jenen geheimnißvollen Bildern und Hieroglyphen verbunden, und die verborgenen Wahrheiten, welche in diesen Hieroglyphen versteckt lagen und durch jene Gebräuche vorbereitet wurden, wurden zusammengenommen unter den Namen der Mysterien begriffen. Sie hatten ihren Sitz in den Tempeln der Isis und des Serapis und waren das Vorbild,

1) Decius, S. 66: „Die verschiedenen Arten von Reinigungen, das vielfältige Waschen und Besprengen, die leinenen Kleider der Einzuweihenden." — Ebendas., S. 55: „Sie mußten . . . sich alles Genusses der sinnlichen Liebe enthalten."

wornach in der Folge die Mysterien in Eleusis und Samothrazien und in neuern Zeiten der Orden der Freimaurer sich gebildet hat.[1])

Es scheint außer Zweifel gesetzt, daß der Inhalt der allerältesten Mysterien in Heliopolis und Memphis während ihres unverdorbenen Zustands Einheit Gottes und Widerlegung des Paganismus war, und daß die Unsterblichkeit der Seele darin vorgetragen wurde. Diejenigen, welche dieser wichtigen Aufschlüsse theilhaftig waren, nannten sich Anschauer oder Epopten, weil die Erkennung einer vorher verborgenen Wahrheit mit dem Uebertritt aus der Finsterniß zum Lichte zu vergleichen ist, vielleicht auch darum, weil sie die neuerkannten Wahrheiten in sinnlichen Bildern wirklich und eigentlich anschauten.[2])

Zu dieser Anschauung konnten sie aber nicht auf einmal gelangen, weil der Geist erst von manchen Irrthümern gereinigt, erst durch mancherlei Vorbereitungen gegangen sein mußte, ehe er das volle Licht der Wahrheit ertragen konnte. Es gab also Stufen oder Grade, und erst im innern Heiligthum fiel die Decke ganz von ihren Augen.

Die Epopten erkannten eine einzige höchste Ursache aller Dinge, eine Urkraft der Natur, das Wesen aller Wesen, welches einerlei war mit dem Demiurgos der griechischen Weisen. Nichts ist erhabener als die einfache Größe, mit der sie von dem Weltschöpfer sprachen. Um ihn auf eine recht entscheidende Art auszuzeichnen, gaben sie ihm gar keinen Namen. Ein Name, sagten sie, ist blos ein Bedürfniß der Unterscheidung; wer allein ist, hat keinen Namen nöthig; denn es ist keiner da, mit dem er verwechselt werden könnte.[3]) Unter einer alten Bildsäule der Isis

---

1) Decius, S. 95: „Ihre (der kleineren Mysterien) Form war den verschiedenen Bedürfnissen der Länder, dem Genius der Völker oder vielmehr der Beschaffenheit des herrschenden Aberglaubens angemessen und bestand aus Ceremonien und Geprängen, die in Memphis, Eleusis und auf Samothrazien unter einander wenig Aehnliches hatten."

2) Decius, S. 40: „Ich nehme ... als vollkommen erwiesen an, daß der höchste Gegenstand der alten Mysterien in ihrem blühenden Zustande oder die Geheimnisse der Ἐποπτεία erstens in der Lehre von der Einheit Gottes, zweitens in einer historisch-philosophischen Widerlegung der Irrthümer in der gemeinen Volksreligion, oder der Vielgötterei, bestanden habe."

3) Decius, S. 53: „Es ist vielmehr höchst wahrscheinlich, daß sie der gewöhnliche Ausdruck waren, mit dem man in dem Heiligthum die Gottheit, für die man sonst keinen Namen hatte, bezeichnete. Es war dieses eine Auszeichnung, wodurch die ägyptischen Weisen den Demiurgen von dem Trosse der gemeinen Götter unterscheiden zu müssen glaubten, daß sie ihm keinen Namen beilegten, weil ihnen der Name eines Gottes gewissermaßen Vielheit der Götter vorauszusetzen schien, wie

las man die Worte: „Ich bin, was da ist“, und auf einer Pyramide zu Sais fand man die uralte merkwürdige Inschrift: „Ich bin Alles, was ist, was war und was sein wird; kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.“ [1]) Keiner durfte den Tempel des Serapis betreten, der nicht den Namen Jao oder J-ha-ho — ein Name, der mit dem hebräischen Jehovah fast gleichlautend, auch vermuthlich von dem nämlichen Inhalt ist — an der Brust oder Stirn trug; und kein Name wurde in Aegypten

---

dieses unter andern aus einer Stelle des Trismegistus erhellt, die von Lactantius angeführt wird. (Lactantius, Div. Inst., L. I. c. 6: „Hic (Trismegistus) scripsit libros, in quibus majestatem summi ac singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, quibus nos Deum et patrem, ac ne quis Nomen ejus requireret, Anonimon esse dixit, eo quod Nominis proprietate non egeat, ob ipsam scilicet Unitatem. Ipsius verba sunt: Deo igitur Nomen non est, quia solus est, nec opus est proprio vocabulo nisi cum discrimen exigit Multitudo, ut unamquamque personam sua nota et appellatione designes.“)

1) Decius, S. 54: „Wem aus uns, meine Brüder, sind endlich die alten ägyptischen Inschriften unbekannt; die eine auf der Pyramide zu Sais: „Ich bin Alles, was ist, war und sein wird, meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgehoben“, und jene unter der Bildsäule der Isis: „Ich bin, was da ist.““

Schiller, „Vom Erhabenen“ (s. Nr. 71 dieses Bandes): „Alles, was verhüllt ist, alles Geheimnißvolle trägt zum Schrecklichen bei und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Aegypten über dem Tempel der Isis las: „Ich bin Alles, was ist, was gewesen ist und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.““

Kant, „Kritik der Urtheilskraft“, Frankfurt und Leipzig 1794, S. 197: „Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): „Ich bin Alles, was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche, seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.“

Vgl. „Das verschleierte Bild zu Sais“ (Werke, I. 1. S. 141):

„Das mache mit der Gottheit aus,“ versetzt
Der Hierophant. „Kein Sterblicher,“ sagt sie,
„Rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe,
Und wer mit ungeweihter, schuld'ger Hand
Den heiligen, verbotnen, früher hebt,
Der, spricht die Gottheit“ — „Nun?“ — „Der sieht die Wahrheit.“ —

desgl. „Die Worte des Wahns“ (ebendas., S. 159):

„So lang er glaubt, daß dem ird'schen Verstand
Die Wahrheit je wird erscheinen; —
Ihren Schleier hebt keine sterbliche Hand,
Wir können nur rathen und meinen.“

ferner: „Elysium“ (ebendas., S. 23):

„Wahrheit reißt hier den Schleier entzwei.“

Wir sehen hieraus, daß Schiller diese Inschrift aus Decius und Kant, dessen „Kritik der Urtheilskraft“ er damals eifrig las, kennen lernte, und nicht unmittelbar aus Plutarch, wie oft behauptet worden ist.

mit mehr Ehrfurcht ausgesprochen als dieser Name Jao.[1]) In dem Hymnus, den der Hierophant oder Vorsteher des Heiligthums dem Einzuweihenden vorsang, war dies der erste Aufschluß, der über die Natur der Gottheit gegeben wurde: „Er ist einzig und von ihm selbst, und diesem Einzigen sind alle Dinge ihr Dasein schuldig."[2])

Eine vorläufige, nothwendige Ceremonie vor jeder Einweihung war die Beschneidung, der sich auch Pythagoras vor seiner Aufnahme in die ägyptischen Mysterien unterwerfen mußte. Diese Unterscheidung von Andern, die nicht beschnitten waren, sollte eine engere Brüderschaft, ein näheres Verhältniß zu der Gottheit anzeigen, wozu auch Moses sie bei den Hebräern nachher gebrauchte.[3])

In dem Innern des Tempels stellten sich dem Einzuweihenden verschiedene heilige Geräthe dar, die einen geheimen Sinn ausdrückten. Unter diesen war eine heilige Lade, welche man den Sarg des Serapis nannte und die ihrem Ursprung nach vielleicht ein Sinnbild verborgener Weisheit sein sollte, späterhin aber, als das Institut ausartete, der Geheimnißkrämerei und

---

1) Decius, S. 51: „Der heiligste Name bei den Aegyptiern," schreibt Voltaire in seinem „Versuch über die Sitten und die Denkarten der Nationen", „war ebenderselbe, den die Hebräer nachmals in ihre Sprache aufnahmen, nämlich J=ha=ho", oder wie er ihn nach dem Clemens von Alexandrien an andern Stellen schreibt, J=a=o. „Man sprach dieses Wort auf verschiedene Arten aus, und der eben genannte Clemens versichert in seinen Stromaten, daß Keiner den Tempel des Serapis betreten durfte, der nicht den Namen J=ha=ho oder Jao, welcher den ewigen Gott bezeichnet, an seiner Brust oder Stirn trug. Wenn wir bedenken, wie sehr sich die Aussprache eines Worts während eines Zeitraumes von Jahrtausenden verändern mußte, so dürfte uns wol die Verschiedenheit der Worte J=ha=ho, bei der übrigen Aehnlichkeit ihrer Construction und Bedeutung, eben nicht abhalten, sie für ursprünglich ein und ebendasselbe Gedankenzeichen anzusehen."

2) Decius, S. 53: „In dem Hymnus, der ihnen (den Epopten) von dem obersten Hierophanten vorgesungen wurde, und dessen Authenticität Warburton bis auf einen beträchtlichen Grad von Wahrscheinlichkeit gebracht hat (Warburton am angef. O. Der Hymnus ist von Clemens von Alexandria, Admon. ad Gentes, und von Eusebius, Praep. Evang. L. 13, aufbehalten worden), ist dies der erste Aufschluß, der über die Natur der Gottheit gegeben wird: Er ist einzig und von ihm selbst, und diesem Einzigen sind alle Dinge ihr Dasein schuldig."

3) Decius, S. 64: „Clemens von Alexandrien, dem wir so manche Nachricht über die alten Mysterien zu danken haben, versichert, daß unter die übrigen wesentlichen Bedingungen der Aufnahme in das innere Heiligthum auch die Beschneidung gehört habe. Wenigstens gilt dies von den Zeiten des Pythagoras; denn dieser Philosoph sah sich genöthigt, jene unphilosophische Ceremonie mit sich vornehmen zu lassen, weil er um keinen geringeren Preis seine Wißbegierde hätte befriedigen können. — — Die Beschneidung (war) nicht nur eine allgemeine Bedingung, sondern auch eine vorläufige Ceremonie jeder Einweihung und bedeutete sowie nachmals bei den Juden einen Unterschied und Vorzug vor den unbeschnittenen Personen und ein näheres Verhältniß mit der Gottheit."

elenden Priesterkünsten zum Spiele diente. Diese Lade herumzutragen, war ein Vorrecht der Priester oder einer eignen Classe von Dienern des Heiligthums, die man deshalb auch Kistophoren nannte.[1]) Keinem, als dem Hierophanten, war es erlaubt, diesen Kasten aufzudecken oder ihn auch nur zu berühren. Von Einem, der die Verwegenheit gehabt hatte, ihn zu eröffnen, wird erzählt, daß er plötzlich wahnsinnig geworden sei.[2])

In den ägyptischen Mysterien stieß man ferner auf gewisse hieroglyphische Götterbilder, die aus mehreren Thiergestalten zusammengesetzt waren. Das bekannte Sphinx ist von dieser Art; man wollte dadurch die Eigenschaften bezeichnen, welche sich in dem höchsten Wesen vereinigen, oder auch das Mächtigste aus allen Lebendigen in einen Körper zusammenwerfen. Man nahm etwas von dem mächtigsten Vogel oder dem Adler, von dem mächtigsten wilden Thier oder dem Löwen, von dem mächtigsten zahmen Thier oder dem Stier, und endlich von dem mächtigsten aller Thiere, dem Menschen. Besonders wurde das Sinnbild des Stiers oder des Apis als das Emblem der Stärke gebraucht,

---

1) Decius, S. 67: „Auf der andern Seite (kommt uns) in den Abytis der Mysterien ein ähnlicher Kasten entgegen, der nach den verschiedenen Epochen der Mysterien verschiedene Namen annimmt und bald das heilige Kästchen, bald der Sarg des Apis (*Σορος Απις*) heißt." Ebendas., S. 68: „Dies gilt besonders von den Zeiten des Verfalles der Mysterien. Nachdem mit dem vernünftigen Zwecke dieses Instituts auch der Geist desselben verschwunden war, hatten die Hierophanten, die den Körper zu ihren Absichten forterhalten wollten, kein anderes Mittel übrig, als den Mangel der Geheimnisse, die man bei ihnen aufsuchte, selbst zum Geheimnisse zu machen. Der verschlossene Kasten, der vormals das Sinnbild verborgener und für ungeweihte Geistesaugen unsichtbarer Wahrheiten gewesen sein mochte, verbarg nun wirklich den Betrug der Hierophanten."

2) Decius, S. 74: „Auch an den Ehrenbezeugungen, die der Bundeslade erwiesen wurden, sind die Gewohnheiten der Mysterien unverkennbar. Man trug bei den Feierlichkeiten der letztern den Heiligthumskasten im Triumphe herum. Es war dieses Herumtragen ein Vorrecht der Priester oder einer eigens dazu bestellten Classe von Dienern des Heiligthums, die man Kistophoren nannte. Kein Anderer wagte es, den Kasten zu berühren, so wenig als außer den Hierophanten Jemand die verborgenen heiligen Sachen sehen durfte. Pausanias erwähnt eines gewissen Euripilus, der die Verwegenheit hatte, einen solchen Kasten zu öffnen, und auf der Stelle von Sinnen kam." In einer Anmerkung wird die Stelle des Pausanias citirt: „Cum Euripilus arcam illam aperuisset, et in ea reconditum Bacchi simulacrum intuitus esset, statim a spectaculo mentis inops factus est. (Pausanias, Antiq. l. 8. c. 12.)" Dies also ist die Quelle zu dem Gedichte „Das verschleierte Bild zu Sais"; vgl. besonders die Stelle:

„Er spricht's und hat den Schleier aufgedeckt.
„Nun," fragt Ihr, „und was zeigte sich ihm hier?"
Ich weiß es nicht. Besinnungslos und bleich,
So fanden ihn am andern Tag die Priester
Am Fußgestell der Isis ausgestreckt."

Siehe auch oben S. 36.

um die Allmacht des höchsten Wesens zu bezeichnen; der Stier aber heißt in der Ursprache Cherub.

Diese mystischen Gestalten, zu denen Niemand[1]) als die *Epopten* den Schlüssel hatten, gaben den Mysterien selbst eine *sinnliche* Außenseite, die das Volk täuschte und selbst mit dem Götzendienst etwas gemein hatte. Der Aberglaube erhielt also durch das äußerliche Gewand der Mysterien eine immerwährende Nahrung, während daß man im Heiligthum selbst seiner spottete.

Doch ist es begreiflich, wie dieser reine Deismus mit dem Götzendienst verträglich zusammenleben konnte; denn indem er ihn von innen stürzte, beförderte er ihn von außen. Dieser Widerspruch der Priesterreligion und der Volksreligion wurde bei den ersten Stiftern der Mysterien durch die Nothwendigkeit entschuldigt; es schien unter zwei Uebeln das geringere zu sein, weil mehr Hoffnung vorhanden war, die übeln Folgen der verhehlten Wahrheit als die schädlichen Wirkungen der zur Unzeit entdeckten Wahrheit zu hemmen. Wie sich aber nach und nach unwürdige Mitglieder in den Kreis der Eingeweihten drängten, wie das Institut von seiner ersten Reinheit verlor, so machte man das, was anfangs nur bloße Nothhilfe gewesen, nämlich das Geheimniß, zum Zweck des Instituts, und anstatt den Aberglauben allmählig zu reinigen und das Volk zur Aufnahme der Wahrheit geschickt zu machen, suchte man seinen Vortheil darin, es immer mehr irrezuführen und immer tiefer in den Aberglauben zu stürzen. Priesterkünste traten nun an die Stelle jener unschuldigen, lautern Absichten, und eben das Institut, welches Erkenntniß des wahren und einigen Gottes erhalten, aufbewahren und mit Behutsamkeit verbreiten sollte, fing an, das kräftigste Beförderungsmittel des Gegentheils zu werden und in eine eigentliche Schule des Götzendienstes auszuarten. Hierophanten, um die Herrschaft über die Gemüther nicht zu verlieren und die Erwartung immer gespannt zu halten, fanden es für gut, immer länger mit dem letzten Aufschluß, der alle falschen Erwartungen auf immer aufheben mußte, zurückzuhalten und die Zugänge zu dem Heiligthum durch allerlei theatralische Kunstgriffe zu erschweren. Zuletzt verlor sich der Schlüssel zu den Hieroglyphen und geheimen Figuren ganz, und nun wurden diese für die Wahrheit selbst genommen, die sie anfänglich nur umhüllen sollten.[2])

1) Vgl. Decius, S. 76, 77, 79 u. 80.
2) Vgl. Decius, S. 8.

Es ist schwer zu bestimmen, ob die Erziehungsjahre des Moses in die blühenden Zeiten des Instituts oder in den Anfang seiner Verderbniß fallen; wahrscheinlich aber näherte es sich damals schon seinem Verfalle, wie uns einige Spielereien schließen lassen, die ihm der hebräische Gesetzgeber abborgte, und einige weniger rühmliche Kunstgriffe, die er in Ausübung brachte. Aber der Geist der ersten Stifter war noch nicht daraus verschwunden, und die Lehre von der Einheit des Weltschöpfers belohnte noch die Erwartung der Eingeweihten.

Diese Lehre, welche die entschiedenste Verachtung der Vielgötterei zu ihrer unausbleiblichen Folge hatte, verbunden mit der Unsterblichkeitslehre, welche man schwerlich davon trennte, war der reiche Schatz, den der junge Hebräer aus den Mysterien der Isis herausbrachte. Zugleich wurde er darin mit den Naturkräften bekannter, die man damals auch zum Gegenstand geheimer Wissenschaften machte; welche Kenntnisse ihn nachher in den Stand setzten, Wunder zu wirken und im Beisein des Pharao es mit seinen Lehrern selbst oder den Zauberern aufzunehmen, die er in einigen sogar übertraf. Sein künftiger Lebenslauf beweist, daß er ein aufmerksamer und fähiger Schüler gewesen und zu dem letzten, höchsten Grad der Anschauung gekommen war.

In eben dieser Schule sammelte er auch einen Schatz von Hieroglyphen, mystischen Bildern und Ceremonien, wovon sein erfinderischer Geist in der Folge Gebrauch machte.[1]) Er hatte das ganze Gebiet ägyptischer Weisheit durchwandert, das ganze System der Priester durchdacht, seine Gebrechen und Vorzüge, seine Stärke und Schwäche gegen einander abgewogen und große, wichtige Blicke in die Regierungskunst dieses Volks gethan.

Es ist unbekannt, wie lange er in der Schule der Priester verweilte; aber sein später politischer Auftritt, der erst gegen sein achtzigstes Jahr erfolgte, macht es wahrscheinlich, daß er vielleicht zwanzig und mehrere Jahre dem Studium der Mysterien und des Staats gewidmet habe. Dieser Aufenthalt bei den Priestern scheint ihn aber keineswegs von dem Umgang mit seinem Volk ausgeschlossen zu haben, und er hatte Gelegenheit genug, ein Zeuge der Unmenschlichkeit zu sein, worunter es seufzen mußte.

Die ägyptische Erziehung hatte sein Nationalgefühl nicht verdrängt. Die Mißhandlung seines Volks erinnerte ihn, daß auch er ein Hebräer sei, und ein gerechter Unwille grub sich, so oft er es leiden sah, tief in seinen Busen. Je mehr er anfing, sich selbst

1) Vgl. Decius, S. 57.

zu fühlen, desto mehr mußte ihn die unwürdige Behandlung der Seinigen empören.

Einst sah er einen Hebräer unter den Streichen eines ägyptischen Frohnvogts mißhandelt; dieser Anblick überwältigte ihn, er ermordete den Aegypter. Bald wird die That ruchtbar, sein Leben ist in Gefahr, er muß Aegypten meiden und flieht nach der arabischen Wüste. Viele setzen diese Flucht in sein vierzigstes Lebensjahr, aber ohne alle Beweise. Uns ist es genug, zu wissen, daß Moses nicht sehr jung mehr sein konnte, als sie erfolgte.

Mit diesem Exilium beginnt eine neue Epoche seines Lebens, und wenn wir seinen künftigen politischen Auftritt in Aegypten recht beurtheilen wollen, so müssen wir ihn durch seine Einsamkeit in Arabien begleiten. Einen blutigen Haß gegen die Unterdrücker seiner Nation und alle Kenntnisse, die er in den Mysterien geschöpft hatte, trug er mit sich in die arabische Wüste. Sein Geist war voll von Ideen und Entwürfen, sein Herz voll Erbitterung, und nichts zerstreute ihn in dieser menschenleeren Wüste.

Die Urkunde läßt ihn die Schafe eines arabischen Beduinen Jethro hüten. — Dieser tiefe Fall von allen seinen Aussichten und Hoffnungen in Aegypten zum Viehhirten in Arabien, vom künftigen Menschenherrscher zum Lohnknecht eines Nomaden — wie schwer mußte er seine Seele verwunden!

In dem Kleid eines Hirten trägt er einen feurigen Regentengeist, einen rastlosen Ehrgeiz mit sich herum. Hier in dieser romantischen Wüste, wo ihm die Gegenwart nichts darbietet, sucht er Hilfe bei der Vergangenheit und Zukunft und bespricht sich mit seinen stillen Gedanken. Alle Scenen der Unterdrückung, die er ehemals mit angesehen hatte, gehen jetzt in der Erinnerung an ihm vorüber, und nichts hinderte sie jetzt, ihren Stachel tief in seine Seele zu drücken. Nichts ist einer großen Seele unerträglicher, als Ungerechtigkeit zu dulden; dazu kommt, daß es sein eignes Volk ist, welches leidet. Ein edler Stolz erwacht in seiner Brust, und ein heftiger Trieb, zu handeln und sich hervorzuthun, gesellt sich zu diesem beleidigten Stolz.

Alles, was er in langen Jahren gesammelt, Alles, was er Schönes und Großes gedacht und entworfen hat, soll in dieser Wüste mit ihm sterben, soll er umsonst gedacht und entworfen haben? Diesen Gedanken kann seine feurige Seele nicht aushalten. Er erhebt sich über sein Schicksal; diese Wüste soll nicht die Grenze seiner Thätigkeit werden; zu etwas Großem hat ihn das hohe Wesen bestimmt, das er in den Mysterien kennen lernte.

Seine Phantasie, durch Einsamkeit und Stille entzündet, ergreift, was ihr am Nächsten liegt, die Partei der Unterdrückten. Gleiche Empfindungen suchen einander, und der Unglückliche wird sich am Liebsten auf des Unglücklichen Seite schlagen. In Aegypten wäre er ein Aegypter, ein Hierophant, ein Feldherr geworden; in Arabien wird er zum Hebräer. Groß und herrlich steigt sie auf vor seinem Geiste, die Idee: „Ich will dieses Volk erlösen."

Aber welche Möglichkeit, diesen Entwurf auszuführen? Unübersehlich sind die Hindernisse, die sich ihm dabei aufdringen, und diejenigen, welche er bei seinem eigenen Volke selbst zu bekämpfen hat, sind bei Weitem die schrecklichsten von allen. Da ist weder Eintracht noch Zuversicht, weder Selbstgefühl noch Muth, weder Gemeingeist noch eine kühne Thaten weckende Begeisterung vorauszusetzen; eine lange Sclaverei, ein vierhundertjähriges Elend hat alle diese Empfindungen erstickt. — Das Volk, an dessen Spitze er treten soll, ist dieses kühnen Wagestücks ebenso wenig fähig als würdig. Von diesem Volk selbst kann er nichts erwarten, und doch kann er ohne dieses Volk nichts ausrichten. Was bleibt ihm also übrig? Ehe er die Befreiung desselben unternimmt, muß er damit anfangen, es dieser Wohlthat fähig zu machen. Er muß es wieder in die Menschenrechte einsetzen, die es entäußert hat. Er muß ihm die Eigenschaften wiedergeben, die eine lange Verwilderung in ihm erstickt hat, das heißt, er muß Hoffnung, Zuversicht, Heldenmuth, Enthusiasmus in ihm entzünden.

Aber diese Empfindungen können sich nur auf ein (wahres oder täuschendes) Gefühl eigener Kräfte stützen, und wo sollen die Sclaven der Aegypter dieses Gefühl hernehmen? Gesetzt, daß es ihm auch gelänge, sie durch seine Beredsamkeit auf einen Augenblick fortzureißen — wird diese erkünstelte Begeisterung sie nicht bei der ersten Gefahr im Stich lassen? werden sie nicht muthloser als jemals in ihr Knechtsgefühl zurückfallen?

Hier kommt der ägyptische Priester und Staatskundige dem Hebräer zu Hilfe. Aus seinen Mysterien, aus seiner Priesterschule zu Heliopolis erinnert er sich jetzt des wirksamen Instruments, wodurch ein kleiner Priesterorden Millionen roher Menschen nach seinem Gefallen lenkte. Dieses Instrument ist kein andres als das Vertrauen auf überirdischen Schutz, Glaube an übernatürliche Kräfte. Da er also in der sichtbaren Welt, im natürlichen Lauf der Dinge nichts entdeckt, wodurch er seiner unterdrückten Nation Muth machen könnte, da er ihr Vertrauen an nichts Irdisches anknüpfen kann, so knüpft er es an den

Himmel. Da er die Hoffnung aufgiebt, ihr das Gefühl eigner Kräfte zu geben, so hat er nichts zu thun, als ihr einen Gott zuzuführen, der diese Kräfte besitzt. Gelingt es ihm, ihr Vertrauen zu diesem Gott einzuflößen, so hat er sie stark gemacht und kühn, und das Vertrauen auf diesen höhern Arm ist die Flamme, an der es ihm gelingen muß, alle andre Tugenden und Kräfte zu entzünden. Kann er sich seinen Mitbrüdern als das Organ und den Gesandten dieses Gottes legitimiren, so sind sie ein Ball in seinen Händen; er kann sie leiten, wie er will. Aber nun fragt sich's: welchen Gott soll er ihnen verkündigen, und wodurch kann er ihm Glauben bei ihnen verschaffen?

Soll er ihnen den wahren Gott, den Demiurgos oder den Jao, verkündigen, an den er selbst glaubt, den er in den Mysterien kennen gelernt hat?

Wie könnte er einem unwissenden Sclavenpöbel, wie seine Nation ist, auch nur von ferne Sinn für eine Wahrheit zutrauen, die das Erbtheil weniger ägyptischen Weisen ist und schon einen hohen Grad von Erleuchtung voraussetzt, um begriffen zu werden? Wie könnte er sich mit der Hoffnung schmeicheln, daß der Auswurf Aegyptens etwas verstehen würde, was von den Besten dieses Landes nur die wenigsten faßten?

Aber gesetzt, es gelänge ihm auch, den Hebräern die Kenntniß des wahren Gottes zu verschaffen — so konnten sie diesen Gott in ihrer Lage nicht einmal brauchen, und die Erkenntniß desselben würde seinen Entwurf vielmehr untergraben als befördert haben. Der wahre Gott bekümmerte sich um die Hebräer ja nicht mehr als um irgend ein andres Volk. — Der wahre Gott konnte nicht für sie kämpfen, ihnen zu Gefallen die Gesetze der Natur nicht umstürzen. — Er ließ sie ihre Sache mit den Aegyptern ausfechten und mengte sich durch kein Wunder in ihren Streit; wozu sollte ihnen also dieser?

Soll er ihnen einen falschen und fabelhaften Gott verkündigen, gegen welchen sich doch seine Vernunft empört, den ihm die Mysterien verhaßt gemacht haben? Dazu ist sein Verstand zu sehr erleuchtet, sein Herz zu aufrichtig und zu edel. Auf eine Lüge will er seine wohlthätige Unternehmung nicht gründen. Die Begeisterung, die ihn jetzt beseelt, würde ihm ihr wohlthätiges Feuer zu einem Betrug nicht borgen, und zu einer so verächtlichen Rolle, die seinen innern Ueberzeugungen so sehr widerspräche, würde es ihm bald an Muth, an Freude, an Beharrlichkeit gebrechen. Er will die Wohlthat vollkommen machen, die er auf dem Wege ist, seinem Volk zu erweisen; er will sie nicht blos

unabhängig und frei, auch glücklich will er sie machen und erleuchten. Er will sein Werk für die Ewigkeit gründen.

Also darf es nicht auf Betrug — es muß auf Wahrheit gegründet sein. Wie vereinigt er aber diese Widersprüche? Den wahren Gott kann er den Hebräern nicht verkündigen, weil sie unfähig sind, ihn zu fassen; einen fabelhaften will er ihnen nicht verkündigen, weil er diese widrige Rolle verachtet. Es bleibt ihm also nichts übrig, als ihnen *seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art zu verkündigen.*

Jetzt prüft er also seine Vernunftreligion und untersucht, was er ihr geben und nehmen muß, um ihr eine günstige Aufnahme bei seinen Hebräern zu versichern. Er steigt in ihre Lage, in ihre Beschränkung, in ihre Seele hinunter und späht da die verborgenen Fäden aus, an die er seine Wahrheit anknüpfen könnte.

Er legt also seinem Gott diejenigen Eigenschaften bei, welche die Fassungskraft der Hebräer und ihr jetziges Bedürfniß eben jetzt von ihm fordern. Er paßt seinen Jao dem Volke an, dem er ihn verkündigen will; er paßt ihn den Umständen an, unter welchen er ihn verkündigt, und so entsteht sein Jehovah.

In den Gemüthern seines Volks findet er zwar Glauben an göttliche Dinge; aber dieser Glaube ist in den rohesten Aberglauben ausgeartet. Diesen Aberglauben muß er ausrotten; aber den Glauben muß er erhalten. Er muß ihn blos von seinem jetzigen unwürdigen Gegenstand ablösen und seiner neuen Gottheit zuwenden. Der Aberglaube selbst giebt ihm die Mittel dazu in die Hände. Nach dem allgemeinen Wahn jener Zeiten stand jedes Volk unter dem Schutz einer besondern Nationalgottheit, und es schmeichelte dem Nationalstolz, diese Gottheit über die Götter aller andern Völker zu setzen.[1]) Diesen letztern wurde aber darum keineswegs die Gottheit abgesprochen; sie wurde gleichfalls anerkannt, nur über den Nationalgott durften sie sich nicht erheben. An diesen Irrthum knüpfte Moses seine Wahrheit an. Er machte den Demiurgos in den Mysterien zum Nationalgott der Hebräer; aber er ging noch einen Schritt weiter.

Er begnügte sich nicht blos, diesen Nationalgott zum mächtigsten aller Götter zu machen, sondern er machte ihn zum *einzigen* und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück. Er schenkte ihn zwar den Hebräern zum Eigenthum, um sich ihrer Vorstellungsart zu bequemen; aber zugleich unterwarf er ihm alle andern Völker und alle Kräfte der Natur. So rettete er in

1) Vgl. Decius, S. 103.

dem Bild, worin er ihn den Hebräern vorstellte, die zwei wichtigsten Eigenschaften seines wahren Gottes, die Einheit und die Allmacht, und machte sie wirksamer in dieser menschlichen Hülle.

Der eitle, kindische Stolz, die Gottheit ausschließend besitzen zu wollen, mußte nun zum Vortheil der Wahrheit geschäftig sein und seiner Lehre vom einigen Gott Eingang verschaffen. Freilich ist es nur ein neuer Irrglaube, wodurch er den alten stürzt; aber dieser neue Irrglaube ist der Wahrheit schon um Vieles näher als derjenige, den er verdrängte; und dieser kleine Zusatz von Irrthum ist es im Grunde allein, wodurch seine Wahrheit ihr Glück macht, und Alles, was er dabei gewinnt, dankt er diesem vorhergesehenen Mißverständniß seiner Lehre. Was hätten seine Hebräer mit einem philosophischen Gott machen können? Mit diesem Nationalgott hingegen muß er Wunderdinge bei ihnen ausrichten. — Man denke sich einmal in die Lage der Hebräer. Unwissend, wie sie sind, messen sie die Stärke der Götter nach dem Glück der Völker ab, die in ihrem Schutze stehen. Verlassen und unterdrückt von Menschen, glauben sie sich auch von allen Göttern vergessen; eben das Verhältniß, das sie selbst gegen die Aegypter haben, muß nach ihren Begriffen auch ihr Gott gegen die Götter der Aegypter haben; er ist also ein kleines Licht neben diesen, oder sie zweifeln gar, ob sie wirklich einen haben.[1]) Auf einmal wird ihnen verkündigt, daß sie auch einen Beschützer im Sternenkreis haben, und daß dieser Beschützer erwacht sei aus seiner Ruhe, daß er sich umgürte und aufmache, gegen ihre Feinde große Thaten zu verrichten.

Diese Verkündigung Gottes ist nunmehr dem Ruf eines Feldherrn gleich, sich unter seine siegreiche Fahne zu begeben. Giebt nun dieser Feldherr zugleich auch Proben seiner Stärke, oder kennen sie ihn gar noch aus alten Zeiten her, so reißt der Schwindel der Begeisterung auch den Furchtsamsten dahin; und auch dieses brachte Moses in Rechnung bei seinem Entwurfe.

Das Gespräch, welches er mit der Erscheinung in dem brennenden Dornbusch hält, legt uns die Zweifel vor, die er sich selbst aufgeworfen, und auf die Art und Weise, wie er sich solche beantwortet hat. „Wird meine unglückliche Nation Vertrauen zu einem Gott gewinnen, der sie so lange vernachlässigt hat, der jetzt auf einmal wie aus den Wolken fällt, dessen Namen sie nicht einmal nennen hörte — der schon Jahrhunderte lang ein müßiger Zuschauer der Mißhandlung war, die sie von ihren Unterdrückern

1) Vgl. Decius, S. 106.

erleiden mußte? Wird sie nicht vielmehr den Gott ihrer glücklichen Feinde für den mächtigern halten?" Dies war der nächste Gedanke, der in dem neuen Propheten jetzt aufsteigen mußte. Wie hebt er aber nun diese Bedenklichkeit? Er macht seinen Jao zum Gott ihrer Väter, er knüpft ihn also an ihre alten Volkssagen an und verwandelt ihn dadurch in einen einheimischen, in einen alten und wohlbekannten Gott. Aber um zu zeigen, daß er den wahren und einzigen Gott darunter meine, um aller Verwechslung mit irgend einem Geschöpf des Aberglaubens vorzubeugen, um gar keinem Mißverständniß Raum zu geben, giebt er ihm den heiligen Namen, den er wirklich in den Mysterien führt: Ich werde sein, der ich sein werde. „Sage zu dem Volk Israel," legt er ihm in den Mund, „*ich werde sein*, der hat mich zu Euch gesendet." [1])

In den Mysterien führte die Gottheit wirklich diesen Namen. Dieser Name mußte aber dem dummen Volk der Hebräer durchaus unverständlich sein. Sie konnten sich unmöglich etwas dabei denken, und Moses hätte also mit einem andern Namen weit mehr Glück machen können; aber er wollte sich lieber diesem Uebelstand aussetzen, als einen Gedanken aufgeben, woran ihm Alles lag, und dieser war: die Hebräer wirklich mit dem Gott, den man in den Mysterien der Isis lehrte, bekannt zu machen. Da es ziemlich ausgemacht ist, daß die ägyptischen Mysterien schon lange geblüht haben, ehe Jehovah dem Moses in dem Dornbusch erschien, so ist es wirklich auffallend, daß er sich gerade denselben Namen giebt, den er vorher in den Mysterien der Isis führte.

Es war aber noch nicht genug, daß sich Jehovah den Hebräern als einen bekannten Gott, als den Gott ihrer Väter ankündigte; er mußte sich auch als einen mächtigen Gott legitimiren, wenn sie anders Herz zu ihm fassen sollten; und dies war um so nöthiger, da ihnen ihr bisheriges Schicksal in Aegypten eben keine große Meinung von ihrem Beschützer geben konnte. Da er sich ferner bei ihnen nur durch einen Dritten einführte, so mußte er seine Kraft auf diesen legen und ihn durch außerordentliche Handlungen in den Stand setzen, sowol seine Sendung selbst als die Macht und Größe Dessen, der ihn sandte, darzuthun.

---

1) 2. Mos., 3, 13. 14: „Mose sprach zu Gott: Siehe, wenn ich zu den Kindern Israel komme und spreche zu ihnen: Der Gott Eurer Väter hat mich zu Euch gesandt, und sie mir sagen werden: Wie heißt sein Name? was soll ich ihnen sagen? Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde. Und sprach: Also sollst Du zu den Kindern Israel sagen: Ich werd's sein, der hat mich zu Euch gesandt."

Wollte also Moses seine Sendung rechtfertigen, so mußte er sie durch Wunderthaten unterstützen. Daß er diese Thaten wirklich verrichtet habe, ist wol kein Zweifel. Wie er sie verrichtet habe, und wie man sie überhaupt zu verstehen habe, überläßt man dem Nachdenken eines Jeden.

Die Erzählung endlich, in welche Moses seine Sendung kleidet, hat alle Requisite, die sie haben mußte, um den Hebräern Glauben daran einzuflößen, und dies war Alles, was sie sollte — Bei uns braucht sie diese Wirkung nicht mehr zu haben. Wir wissen jetzt zum Beispiel, daß es dem Schöpfer der Welt, wenn er sich je entschließen sollte, einem Menschen in Feuer oder in Wind zu erscheinen, gleichgiltig sein könnte, ob man barfuß oder nicht barfuß vor ihm erschiene. — Moses aber legt seinem Jehovah den Befehl in den Mund, daß er die Schuhe von den Füßen ziehen solle; denn er wußte sehr gut, daß er dem Begriffe der göttlichen Heiligkeit bei seinen Hebräern durch ein sinnliches Zeichen zu Hilfe kommen müsse — und ein solches Zeichen hatte er aus den Einweihungsceremonien noch behalten.

So bedachte er ohne Zweifel auch, daß z. B. seine schwere Zunge ihm hinderlich sein könnte — er kam also diesem Uebelstand zuvor, er legte die Einwürfe, die er zu fürchten hatte, schon in seine Erzählung, und Jehovah selbst mußte sie heben. Er unterzieht sich ferner seiner Sendung nur nach einem langen Widerstand — desto mehr Gewicht mußte also in den Befehl Gottes gelegt werden, der ihm diese Sendung aufnöthigte. Ueberhaupt malt er das am Ausführlichsten und am Individuellsten aus in seiner Erzählung, was den Israeliten sowie uns am Allerschwersten eingehen mußte zu glauben, und es ist kein Zweifel, daß er seine guten Gründe dazu gehabt hatte.

Wenn wir das Bisherige kurz zusammenfassen, was war eigentlich der Plan, den Moses in der arabischen Wüste ausdachte?

Er wollte das Israelitische Volk aus Aegypten führen und ihm zum Besitz der Unabhängigkeit und einer Staatsverfassung in einem eigenen Lande helfen. Weil er aber die Schwierigkeiten recht gut kannte, die sich ihm bei diesem Unternehmen entgegenstellen würden; weil er wußte, daß auf die eigenen Kräfte dieses Volks so lange nicht zu rechnen sei, bis man ihm Selbstvertrauen, Muth, Hoffnung und Begeisterung gegeben; weil er voraussah, daß seine Beredsamkeit auf den zu Boden gedrückten Sclavensinn der Hebräer gar nicht wirken würde, so begriff er, daß er ihnen einen höhern, einen überirdischen Schutz ankündigen müsse, daß

er sie gleichsam unter die Fahne eines göttlichen Feldherrn versammeln müsse.

Er giebt ihnen also einen Gott, um sie fürs Erste aus Aegypten zu befreien. Weil es aber damit noch nicht gethan ist, weil er ihnen für das Land, das er ihnen nimmt, ein anderes geben muß, und weil sie dieses andre erst mit gewaffneter Hand erobern und sich darin erhalten müssen, so ist nöthig, daß er ihre vereinigten Kräfte in einem Staatskörper zusammenhalte, so muß er ihnen also Gesetze und eine Verfassung geben.

Als ein Priester und Staatsmann aber weiß er, daß die stärkste und unentbehrlichste Stütze aller Verfassung Religion ist; er muß also den Gott, den er ihnen anfänglich nur zur Befreiung aus Aegypten, als einen bloßen Feldherrn gegeben hat, auch bei der bevorstehenden Gesetzgebung brauchen; er muß ihn also auch gleich so ankündigen, wie er ihn nachher gebrauchen will. Zur Gesetzgebung und zur Grundlage des Staats braucht er aber den wahren Gott; denn er ist ein großer und edler Mensch, der ein Werk, das dauern soll, nicht auf eine Lüge gründen kann. Er will die Hebräer durch die Verfassung, die er ihnen zugedacht hat, in der That glücklich und dauernd glücklich machen, und dies kann nur dadurch geschehen, daß er seine Gesetzgebung auf Wahrheit gründet. Für diese Wahrheit sind aber ihre Verstandeskräfte noch zu stumpf; er kann sie also nicht auf dem reinen Weg der Vernunft in ihre Seele bringen. Da er sie nicht überzeugen kann, so muß er sie überreden, hinreißen, bestechen. Er muß also dem wahren Gott, den er ihnen ankündigt, Eigenschaften geben, die ihn den schwachen Köpfen faßlich und empfehlungswürdig machen; er muß ihm ein heidnisches Gewand umhüllen und muß zufrieden sein, wenn sie an seinem wahren Gott gerade nur dieses Heidnische schätzen und auch das Wahre blos auf eine heidnische Art aufnehmen. Und dadurch gewinnt er schon unendlich, er gewinnt — daß der Grund seiner Gesetzgebung wahr ist, daß also ein künftiger Reformator die Grundverfassung nicht einzustürzen braucht, wenn er die Begriffe verbessert, welches bei allen falschen Religionen die unausbleibliche Folge ist, sobald die Fackel der Vernunft sie beleuchtet.

Alle andre Staaten jener Zeit und auch der folgenden Zeiten sind auf Betrug und Irrthum, auf Vielgötterei gegründet, obgleich, wie wir gesehen haben, in Aegypten ein kleiner Zirkel war, der richtige Begriffe von dem höchsten Wesen hegte. Moses, der selbst aus diesem Zirkel ist und nur diesem Zirkel seine bessere Idee von dem höchsten Wesen zu danken hat, Moses ist der Erste,

der es wagt, dieses geheimgehaltene Resultat der Mysterien nicht nur laut, sondern sogar zur Grundlage eines Staats zu machen. Er wird also zum Besten der Welt und der Nachwelt ein Verräther der Mysterien und läßt eine ganze Nation an einer Wahrheit theilnehmen, die bis jetzt nur das Eigenthum weniger Weisen war.[1]) Freilich konnte er seinen Hebräern mit dieser neuen Religion nicht auch zugleich den Verstand mitgeben, sie zu fassen, und darin hatten die ägyptischen Epopten einen großen Vorzug vor ihnen voraus. Die Epopten erkannten die Wahrheit durch ihre Vernunft; die Hebräer[2]) konnten höchstens nur blind daran glauben.*)

---

*) Ich muß die Leser dieses Aufsatzes auf eine Schrift von ähnlichem Inhalt: „Ueber die ältesten hebräischen Mysterien" von Br. Decius verweisen, welche einen berühmten und verdienstvollen Schriftsteller zum Verfasser hat, und woraus ich verschiedene der hier zum Grund gelegten Ideen und Daten genommen habe.

1) Vgl. Decius, S. 100 f.

2) Vgl. Decius, S. 103.

62.

Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde.[1])

Uebergang des Menschen zur Freiheit und Humanität.

An dem Leitbande des Instincts, woran sie noch jetzt das vernunftlose Thier leitet, mußte die Vorsehung den Menschen in das Leben einführen und, da seine Vernunft noch unentwickelt war, gleich einer wachsamen Amme hinter ihm stehen. Durch Hunger und Durst zeigte sich ihm das Bedürfniß der Nahrung an; was er zu Befriedigung desselben brauchte, hatte sie in reichlichem Vorrath um ihn herumgelegt, und durch Geruch und Geschmack leitete sie ihn im Wählen. Durch ein sanftes Klima hatte sie seine Nacktheit geschont und durch einen allgemeinen Frieden um ihn her sein wehrloses Leben gesichert. Für die Erhaltung seiner Gattung war durch den Geschlechtstrieb gesorgt. Als Pflanze und Thier war der Mensch also vollendet. Auch seine Vernunft hatte schon von fern angefangen, sich zu entfalten. Weil nämlich die Natur noch für ihn dachte, sorgte und handelte, so konnten sich seine Kräfte desto leichter und ungehinderter auf die ruhige Anschauung richten; seine Vernunft, noch von keiner Sorge zerstreut, konnte ungestört an ihrem Werkzeuge, der Sprache, bauen und das zarte Gedankenspiel stimmen. Mit dem Auge eines Glücklichen sah er jetzt noch herum in der Schöpfung; sein frohes Gemüth faßte alle Erscheinungen uneigennützig und rein auf und legte sie rein und lauter in einem regen Gedächtniß nieder. Sanft und lachend war also der Anfang des Menschen,

---

1) Zuerst erschienen in: „Thalia. Eilftes Heft. 1790." S. 3—29, wo sich zu dem Titel folgende Anmerkung des Verfassers findet: „Es ist wol bei den wenigsten Lesern nöthig, zu erinnern, daß diese Ideen auf Veranlassung eines Kantischen Aufsatzes in der Berliner Monatschrift entstanden sind." Wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Erster Theil. Leipzig. 1792." S. 346—385.

Der Aufsatz Kant's in der Berliner Monatsschrift (1786. Januar. S. 1 ff.) hatte die Ueberschrift: „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte nach philosophischen Begriffen" (Kant's Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert, VII. 1. S. 365—383).

und dies mußte sein, wenn er sich zu dem Kampfe stärken sollte, der ihm bevorstand.

Setzen wir also, die Vorsehung wäre auf dieser Stufe mit ihm stillgestanden, so wäre aus dem Menschen das glücklichste und geistreichste aller Thiere geworden, — aber aus der Vormundschaft des Naturtriebs wär' er niemals getreten, frei und also moralisch wären seine Handlungen niemals geworden, über die Grenze der Thierheit wär' er niemals gestiegen. In einer wollüstigen Ruhe hätte er eine ewige Kindheit verlebt — und der Kreis, in welchem er sich bewegt hätte, wäre der kleinstmöglichste gewesen, von der Begierde zum Genuß, vom Genuß zu der Ruhe und von der Ruhe wieder zur Begierde.

Aber der Mensch war zu ganz etwas Anderm bestimmt, und die Kräfte, die in ihm lagen, riefen ihn zu einer ganz andern Glückseligkeit. Was die Natur in seiner Wiegenzeit für ihn übernommen hatte, sollte er jetzt selbst für sich übernehmen, sobald er mündig war. Er selbst sollte der Schöpfer seiner Glückseligkeit werden, und nur der Antheil, den er daran hätte, sollte den Grad dieser Glückseligkeit bestimmen. Er sollte den Stand der Unschuld, den er jetzt verlor, wieder aufsuchen lernen durch seine Vernunft und als ein freier, vernünftiger Geist dahin zurückkommen, wovon er als Pflanze und als eine Creatur des Instincts ausgegangen war; aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft sollte er sich, wär' es auch nach späten Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntniß und der Freiheit hinaufarbeiten, einem solchen nämlich, wo er dem moralischen Gesetze in seiner Brust ebenso unwandelbar gehorchen würde, als er anfangs dem Instincte gedient hatte, als die Pflanze und die Thiere diesem noch dienen. Was war also unvermeidlich? Was mußte geschehen, wenn er diesem weitgesteckten Ziel entgegenrücken sollte? Sobald seine Vernunft ihre ersten Kräfte nur geprüft hatte, verstieß ihn die Natur aus ihren pflegenden Armen, oder, richtiger gesagt, er selbst, von einem Triebe gereizt, den er selbst noch nicht kannte, und unwissend, was er in diesem Augenblicke Großes that, er selbst riß ab von dem leitenden Bande, und mit seiner noch schwachen Vernunft, von dem Instincte nur von ferne begleitet, warf er sich in das wilde Spiel des Lebens, machte er sich auf den gefährlichen Weg zur moralischen Freiheit. Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntniß verbot, in eine Stimme seines Instinctes verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts Anderes als —

ein Abfall von seinem Instincte — also erste Aeußerung seiner Selbstthätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Dieser Abfall des Menschen vom Instincte, der das moralische Uebel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte; von diesem Augenblick her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt. Der Volkslehrer hat ganz Recht, wenn er diese Begebenheit als einen Fall des ersten Menschen behandelt und, wo es sich thun läßt, nützliche moralische Lehren daraus zieht; aber der Philosoph hat nicht weniger Recht, der menschlichen Natur im Großen zu diesem wichtigen Schritt zur Vollkommenheit Glück zu wünschen. Der Erste hat Recht, es einen Fall zu nennen — denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges, aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrumente ein unglücklicher Künstler.

Der Philosoph hat Recht, es einen Riesenschritt der Menschheit zu nennen; denn der Mensch wurde dadurch aus einem Sclaven des Naturtriebes ein frei handelndes Geschöpf, aus einem Automat ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird.[1] Jetzt wurde der Weg länger,

---

1) Schiller stützt sich hier auf die Kantische Auslegung des Sündenfalls und der Folgen desselben. Ueber ersteren sagt nämlich Kant (Werke, VII. 1. S. 368 f.): „Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend. Wenn es also auch nur eine Frucht gewesen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit andern annehmlichen, die man sonst gekostet hatte, zum Versuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beispiel eines Thieres kam, dessen Natur ein solcher Genuß angemessen, so wie er im Gegentheil dem Menschen nachtheilig war, daß folglich in diesem ein sich dawider setzender natürlicher Instinct war, so konnte dieses schon der Vernunft die erste Veranlassung geben, mit der Stimme der Natur zu chicaniren und trotz ihrem Widerspruch den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erste wahrscheinlicherweise nicht der Erwartung gemäß ausfiel. Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf. Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst seine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch sofort Angst und Bangigkeit folgen, wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neuentdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes;

den er zum Genuß nehmen mußte. Anfangs durfte er nur die Hand ausstrecken, um die Befriedigung sogleich auf die Begierde folgen zu lassen; jetzt aber mußte er schon Nachdenken, Fleiß und Mühe zwischen die Begierde und ihre Befriedigung einschalten. Der Friede war aufgehoben zwischen ihm und den Thieren. Die Noth trieb sie jetzt gegen seine Pflanzungen, ja gegen ihn selbst an, und durch seine Vernunft mußte er sich Sicherheit und eine Ueberlegenheit der Kräfte, die ihm die Natur versagt hatte, künstlich über sie verschaffen; er mußte Waffen erfinden und seinen Schlaf durch feste Wohnungen vor diesem Feinde sicherstellen. Aber hier schon ersetzte ihm die Natur an Freuden des Geistes, was sie ihm an Pflanzengenüssen genommen hatte. Das selbstgepflanzte Kraut überraschte ihn mit einer Schmackhaftigkeit, die er vorher nicht kennen gelernt hatte; der Schlaf beschlich ihn nach der ermüdenden Arbeit und unter selbstgebautem Dache süßer als in der trägen Ruhe seines Paradieses. Im Kampfe mit dem Tiger, der ihn anfiel, freute er sich seiner entdeckten Gliederkraft und List, und mit jeder überwundenen Gefahr konnte er sich selbst für das Geschenk seines Lebens danken.

---

denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinct angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwol jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instincts) wieder zurückzukehren." Und über die Folgen ebendaselbst, S. 373 f.: „Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergiebt sich, daß der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als ersten Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nichts Anderes als der Uebergang aus der Rohheit eines blos thierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage sein, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten, selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Bessern ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Uebertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing und, schwach wie sie ist, mit der Thierheit und deren ganzer Stärke ins Gemenge kam, so mußten Uebel und, was ärger ist, bei cultivirterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld, ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an; denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen; denn sie ist Menschenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit blos auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn."

Jetzt war er für das Paradies schon zu edel, und er kannte sich selbst nicht, wenn er im Drange der Noth und unter der Last der Sorgen sich in dasselbe zurückwünschte. Ein innerer ungeduldiger Trieb, der erwachte Trieb seiner Selbstthätigkeit, hätte ihn bald in seiner müßigen Glückseligkeit verfolgt und ihm die Freuden verekelt, die er sich nicht selbst geschaffen hatte. Er würde das Paradies in eine Wildniß verwandelt und dann die Wildniß zum Paradies gemacht haben. Aber glücklich für das Menschengeschlecht, wenn es keinen schlimmern Feind zu bekämpfen gehabt hätte als die Trägheit des Ackers, den Grimm wilder Thiere und eine stürmische Natur! — Die Noth drängte ihn, Leidenschaften wachten auf und waffneten ihn bald gegen Seinesgleichen. Mit dem Menschen mußte er um sein Dasein kämpfen, einen langen, lasterreichen, noch jetzt nicht geendigten Kampf; aber in diesem Kampfe allein konnte er seine Vernunft und Sittlichkeit ausbilden.

Häusliches Leben.

Die ersten Söhne, welche die Mutter der Menschen gebar, hatten vor ihren Eltern einen sehr wichtigen Vortheil voraus: sie wurden von Menschen erzogen. Alle Fortschritte, welche die letztern durch sich selbst und also weit langsamer hatten thun müssen, kamen ihren Kindern zu gut und wurden diesen schon in ihrem zartesten Alter spielend und mit der Herzlichkeit elterlicher Liebe übergeben. Mit dem ersten Sohn also, der vom Weibe geboren war, fängt das große Werkzeug an, wirksam zu werden — das Werkzeug, durch welches das ganze Menschengeschlecht seine Bildung erhalten hat und fortfahren wird, zu erhalten — nämlich die Tradition oder die Ueberlieferung der Begriffe.

Die Mosaische Urkunde verläßt uns hier und überspringt einen Zeitraum von funfzehn und mehrern Jahren, um uns die beiden Brüder als schon erwachsen aufzuführen. Aber diese Zwischenzeit ist für die Menschengeschichte wichtig, und wenn die Urkunde uns verläßt, so muß die Vernunft die Lücke ergänzen.

Die Geburt eines Sohnes, seine Ernährung, Wartung und Erziehung vermehrten die Kenntnisse, Erfahrungen und Pflichten der ersten Menschen mit einem wichtigen Zuwachs, den wir sorgfältig aufzeichnen müssen.

Von den Thieren lernte die erste Mutter ohne Zweifel ihre nothwendigste Mutterpflicht, so wie sie die Hilfsmittel bei der Geburt wahrscheinlich von der Noth gelernt hatte. Die Sorgfalt für Kinder machte sie auf unzählige kleine Bequemlichkeiten auf-

merksam, die ihr bis jetzt unbekannt gewesen; die Anzahl der Dinge, von denen sie Gebrauch machen lernte, vermehrte sich, und die Mutterliebe wurde sinnreich im Erfinden.

Bis jetzt hatten Beide nur ein gesellschaftliches Verhältniß, nur eine Gattung von Liebe erkannt, weil Jedes in dem Andern nur einen Gegenstand vor sich hatte. Jetzt lernten sie mit einem neuen Gegenstand eine neue Gattung von Liebe, ein neues moralisches Verhältniß kennen — elterliche Liebe. Dieses neue Gefühl von Liebe war von reinerer Art als das erste, es war ganz uneigennützig, da jenes erste blos auf Vergnügen, auf wechselseitiges Bedürfniß des Umgangs gegründet gewesen war.

Sie betraten also mit dieser neuen Erfahrung schon eine höhere Stufe der Sittlichkeit — sie wurden veredelt.

Aber die elterliche Liebe, in welcher sich Beide für ihr Kind vereinigten, bewirkte nun auch eine nicht geringe Veränderung in dem Verhältniß, worin sie bisher zu einander selbst gestanden hatten. Die Sorge, die Freude, die zärtliche Theilnahme, worin sie sich für den gemeinschaftlichen Gegenstand ihrer Liebe begegneten, knüpfte unter ihnen selbst neue und schönere Bande an. Jedes entdeckte bei dieser Gelegenheit in dem Andern neue, sittlich schöne Züge, und eine jede solcher Entdeckungen erhöhte und verfeinerte ihr Verhältniß. Der Mann liebte in dem Weibe die Mutter, die Mutter seines geliebten Sohns. Das Weib ehrte und liebte in dem Mann den Vater, den Ernährer ihres Kindes. Das blos sinnliche Wohlgefallen an einander erhob sich zur Hochachtung, aus der eigennützigen Geschlechtsliebe erwuchs die schöne Erscheinung der ehelichen Liebe.

Bald wurden diese moralischen Erfahrungen mit neuen bereichert. Die Kinder wuchsen heran, und auch unter ihnen knüpfte sich allmählig ein zärtliches Band an. Das Kind hielt sich am Liebsten zum Kinde, weil jedes Geschöpf sich in Seinesgleichen nur liebt. An zarten, unmerklichen Fäden erwuchs die Geschwisterliebe. Eine neue Erfahrung für die ersten Eltern. Sie sahen nun ein Bild der Geselligkeit, des Wohlwollens zum ersten Mal außer ihnen, sie erkannten ihre eigenen Gefühle, nur in einem jugendlichern Spiegel, wieder.

Bis jetzt hatten Beide, so lange sie allein waren, nur in der Gegenwart und in der Vergangenheit gelebt; aber nun fing die ferne Zukunft an, ihnen Freuden zu zeigen. So wie sie ihre Kinder neben sich aufwachsen sahen und jeder Tag eine neue Fähigkeit in diesen entwickelte, thaten sich ihnen lachende Aussichten für die Zukunft auf, wenn diese Kinder nun einmal Männer

und ihnen gleich werden würden — in ihren Herzen erwachte ein neues Gefühl, die Hoffnung. Welch ein unendliches Gebiet aber wird dem Menschen durch die Hoffnung geöffnet! Vorher hatten sie jedes Vergnügen nur einmal, nur in der Gegenwart genossen — in der Erwartung wurde jede künftige Freude mit zahlenloser Wiederholung vorausempfunden!

Als die Kinder nun wirklich heranreiften, welche Mannichfaltigkeit kam auf einmal in diese erste Menschengesellschaft! Jeder Begriff, den sie ihnen mitgetheilt hatten, hatte sich in jeder Seele anders gebildet und überraschte sie jetzt durch Neuheit. Jetzt wurde der Umlauf der Gedanken lebendig, das moralische Gefühl in Uebung gesetzt und durch Uebung entwickelt, die Sprache wurde schon reicher und malte schon bestimmter und wagte sich schon an feinere Gefühle; neue Erfahrungen in der Natur um sie her, neue Anwendungen der schon bekannten. Jetzt beschäftigte der Mensch ihre Aufmerksamkeit schon ganz. Jetzt war keine Gefahr mehr vorhanden, daß sie zur Nachahmung der Thiere herabsinken würden!

Verschiedenheit der Lebensweise.

Der Fortschritt der Cultur äußerte sich schon bei der ersten Generation. Adam baute den Acker; einen seiner Söhne sehen wir schon einen neuen Nahrungszweig, die Viehzucht, ergreifen. Das Menschengeschlecht scheidet sich also hier schon in zwei verschiedene Conditionen, in Feldbauer und Hirten.

Bei der Natur ging der erste Mensch in die Schule, und ihr hat er alle nützliche Künste des Lebens abgelernt. Bei einer aufmerksamen Betrachtung konnte ihm die Ordnung nicht lange verborgen bleiben, nach welcher die Pflanzen sich wieder erzeugen. Er sah die Natur selbst säen und begießen; sein Nachahmungstrieb erwachte, und bald spornte ihn die Noth, der Natur seinen Arm zu leihen und ihrer freiwilligen Ergiebigkeit durch Kunst nachzuhelfen.

Man muß aber nicht glauben, daß der erste Anbau gleich Getreidebau gewesen, wozu schon sehr große Zurüstungen nöthig sind, und es ist dem Gang der Natur gemäß, stets von dem Einfachern zu dem Zusammengesetztern fortzuschreiten. Wahrscheinlich war der Reis eines der ersten Gewächse, die der Mensch baute; die Natur lud ihn dazu ein; denn der Reis wächst in Indien wild, und die ältesten Geschichtschreiber sprechen von dem Reisbau als einer der ältesten Arten des Feldbaues. Der Mensch

bemerkte, daß bei einer anhaltenden Dürre die Pflanzen ermatten, nach einem Regen aber sich schnell wieder erholten. Er bemerkte ferner, daß da, wo ein übertretender Strom einen Schlamm zurückgelassen, die Fruchtbarkeit größer war. Er benutzte diese beiden Entdeckungen, er gab seinen Pflanzungen einen künstlichen Regen und brachte Schlamm auf seinen Acker, wenn kein Fluß in der Nähe war, der ihm solchen geben konnte. Er lernte düngen und begießen.

Schwerer scheint der Schritt zu sein, den er zum Gebrauch der Thiere machte; aber auch hier fing er, wie überall, bei dem Natürlichen und Unschuldigen zuerst an; und er begnügte sich vielleicht viele Menschenalter lang mit der Milch des Thiers, ehe er Hand an dessen Leben legte. Ohne Zweifel war es die Muttermilch, die ihn zu dem Versuche einlud, sich der Thiermilch zu bedienen. Nicht sobald aber hatte er diese neue Nahrung kennen lernen, als er sich ihrer auf immer versicherte. Um diese Speise jederzeit bereit und im Vorrath zu haben, durfte es nicht dem Zufall überlassen werden, ob ihm dieser gerade, wenn er hungerte, ein solches Thier entgegenführen wollte. Er verfiel also darauf, eine gewisse Anzahl solcher Thiere immer um sich zu versammeln, er verschaffte sich eine Heerde; diese mußte er aber unter denjenigen Thieren suchen, die gesellig leben, und er mußte sie aus dem Stande wilder Freiheit in den Stand der Dienstbarkeit und friedlichen Ruhe versetzen, d. i. er mußte sie zähmen. Ehe er sich aber an diejenigen wagte, die von wilderer Natur und ihm an natürlichen Waffen und Kräften überlegen waren, versuchte er es zuerst mit denjenigen, denen er selbst an Kraft überlegen war, und welche von Natur weniger Wildheit besaßen. Er hütete also früher Schafe, als er Schweine, Ochsen und Pferde hütete.

Sobald er seinen Thieren ihre Freiheit geraubt hatte, war er in die Nothwendigkeit gesetzt, sie selbst zu ernähren und für sie zu sorgen. So wurde er also zum Hirten, und so lange die Gesellschaft noch klein war, konnte die Natur seiner kleinen Heerde Nahrung im Ueberfluß darbieten. Er hatte keine andre Mühe, als die Weide aufzusuchen und sie, wenn sie abgeweidet war, mit einer andern zu vertauschen. Der reichste Ueberfluß lohnte ihm für diese leichte Beschäftigung, und der Ertrag seiner Arbeit war keinem Wechsel, weder der Jahreszeit noch der Witterung, unterworfen. Ein gleichförmiger Genuß war das Loos des Hirtenstandes, Freiheit und ein fröhlicher Müßiggang sein Charakter.

Ganz anders verhielt es sich mit dem Feldbauer. Sclavisch war dieser an den Boden, den er bepflanzt hatte, gebunden, und

mit der Lebensart, die er ergriff, hatte er jede Freiheit seines Aufenthalts aufgegeben. Sorgfältig mußte er sich nach der zärtlichen Natur des Gewächses richten, das er zog, und dem Wachsthum desselben durch Kunst und Arbeit zu Hilfe kommen, wenn der Andre seine Heerde selbst für sich sorgen ließ. Mangel an Werkzeugen machte ihm anfänglich jede Arbeit schwerer, und doch war er ihr mit zwei Händen kaum gewachsen. Wie mühsam mußte seine Lebensart sein, ehe die Pflugschar sie ihm erleichterte, ehe er den gebändigten Stier zwang, die Arbeit mit ihm zu theilen!

Das Aufreißen des Erdreichs, Aussaat und Wässerung, die Ernte selbst, wie viele Arbeiten erforderte dieses Alles! und welche Arbeit erst nach der Ernte, bis die Frucht seines Fleißes so weit gebracht war, von ihm genossen zu werden! Wie oft mußte er sich gegen wilde Thiere, die sie anfielen, für seine Pflanzungen wehren, sie hüten oder verzäunen, oft vielleicht gar mit Gefahr seines Lebens dafür kämpfen! Und wie unsicher war ihm dabei noch immer die Frucht seines Fleißes, in die Gewalt der Witterung und der Jahreszeit gegeben! Ein übertretender Strom, ein fallender Hagel war genug, sie ihm am Ziel noch zu rauben und ihn dem härtesten Mangel auszusetzen. Hart also, ungleich und zweifelhaft war das Loos des Ackermanns gegen das gemächliche, ruhige Loos des Hirten, und seine Seele mußte in einem durch so viele Arbeit gehärteten Körper verwildern.

Fiel es ihm nun ein, dieses harte Schicksal mit dem glücklichen Leben des Hirten zu vergleichen, so mußte ihm diese Ungleichheit auffallen, er mußte — nach seiner sinnlichen Vorstellungsart — Jenen für einen vorgezogenen Günstling des Himmels halten.

Der Neid erwachte in seinem Busen; diese unglückliche Leidenschaft mußte bei der ersten Ungleichheit unter Menschen erwachen. Mit Scheelsucht blickte er jetzt den Segen des Hirten an, der ihm ruhig gegenüber im Schatten weidete, wenn ihn selbst die Sonnenhitze stach und die Arbeit ihm den Schweiß aus der Stirne preßte. Die sorglose Fröhlichkeit des Hirten that ihm wehe. Er haßte ihn wegen seines Glücks und verachtete ihn seines Müßiggangs wegen. So bewahrte er einen stillen Unwillen gegen ihn in seinem Herzen, der bei dem nächsten Anlaß in Gewaltthätigkeit ausbrechen mußte. Dieser Anlaß aber konnte nicht lange ausbleiben. Die Gerechtsame eines Jeden hatte zu dieser Zeit noch keine bestimmten Grenzen, und keine Gesetze waren noch vorhanden, die das Mein und Dein auseinandergesetzt hätten. Jeder glaubte, noch einen gleichen Anspruch auf die ganze Erde zu haben; denn die Vertheilung in Eigenthum sollte erst durch eintretende Col-

lisionen herbeigeführt werden. Gesetzt nun, der Hirte hatte alle Gegenden umher mit seiner Heerde abgeweidet und fühlte doch auch keine Lust dazu, sich weit von der Familie in fernen Gegenden zu verlieren — was that er also? worauf mußte er natürlicherweise verfallen? Er trieb seine Heerde in die Pflanzungen des Ackermanns oder ließ es wenigstens geschehen, daß sie selbst diesen Weg nahm. Hier war reicher Vorrath für seine Schafe, und kein Gesetz war noch da, es ihm zu wehren.[1]) Alles, wornach er greifen konnte, war sein — so raisonnirte die kindische Menschheit.

Jetzt also zum ersten Mal kam der Mensch in Collision mit dem Menschen; an die Stelle der wilden Thiere, mit denen es der Ackermann bis jetzt zu thun gehabt hatte, trat nun der Mensch. Dieser erschien jetzt gegen ihn als ein feindseliges Raubthier, das seine Pflanzungen verwüsten wollte. Kein Wunder, daß er ihn auf eben die Art empfing, wie er das Raubthier empfangen hatte, dem der Mensch jetzt nachahmte. Der Haß, den er schon lange Jahre in seiner Brust herumgetragen, wirkte mit, ihn zu erbittern; und ein mörderischer Schlag mit der Keule rächte ihn auf einmal an dem langen Glück seines beneideten Nachbars.

So traurig endigte die erste Collision der Menschen.[2])

Aufgehobene Standesgleichheit.

Einige Worte der Urkunde lassen uns schließen, daß die Polygamie in jenen frühen Zeiten etwas Seltenes und also damals schon Herkommen gewesen sei, sich in Ehen einzuschränken und mit einer Gattin zu begnügen. Ordentliche Ehen aber scheinen schon eine gewisse Sittlichkeit und Verfeinerung anzuzeigen, die man in jenen frühen Zeiten kaum erwarten sollte. Meistens gelangen die Menschen nur durch die Folgen der Unordnung zu Einführung der Ordnung, und Gesetzlosigkeit führt gewöhnlich erst zu Gesetzen.

Diese Einführung ordentlicher Ehen scheint also nicht sowol auf Gesetzen als auf dem Herkommen beruht zu haben. Der Mensch konnte nicht anders als in der Ehe leben, und das Beispiel des Ersten hatte für den Zweiten schon einige Kraft des

1) In der „Thalia" folgt: „Das natürliche Gefühl für Billigkeit hätte ihn zwar schon für sich allein davon abhalten sollen; aber auch dieses Gefühl hatte zu seiner Ausbildung in der Brust des Menschen Uebung und Anlässe nöthig, und seine Stimme war für den dringendern Ruf des Bedürfnisses noch zu leise."

2) Ebendaselbst folgt: „So geschah der erste Mord in der Gesellschaft."

Gesetzes. Mit einem einzigen Paar hatte das Menschengeschlecht angefangen. Die Natur hatte also ihren Willen in diesem Beispiel gleichsam verkündigt.

Nimmt man also an, daß in den allerersten Zeiten das Verhältniß der Anzahl zwischen beiden Geschlechtern gleich gewesen sei, so ordnete schon die Natur, was der Mensch nicht geordnet hätte. Jeder nahm nur eine Gattin, weil nur eine für ihn übrig war.

Wenn sich nun endlich in der Anzahl beider Geschlechter auch ein merkliches Mißverhältniß zeigte und Wahlen stattfanden, so war diese Ordnung durch Observanz einmal befestigt, und Niemand wagte es so leicht, die Weise der Väter durch eine Neuerung zu verletzen.

Ebenso wie die Ordnung der Ehen richtete sich auch ein gewisses natürliches Regiment in der Gesellschaft von selbst ein. Das väterliche Ansehn hatte die Natur gegründet, weil sie das hilflose Kind von dem Vater abhängig machte und es vom zarten Alter an gewöhnte, seinen Willen zu ehren. Diese Empfindung mußte der Sohn sein ganzes Leben hindurch beibehalten. Wurde er nun auch selbst Vater, so konnte sein Sohn Denjenigen nicht ohne Ehrfurcht ansehen, dem er von seinem Vater so ehrerbietig begegnet sah, und stillschweigend mußte er dem Vater seines Vaters ein höheres Ansehn zugestehen. Dieses Ansehn des Stammherrn mußte sich in gleichem Grade mit jeder Vermehrung der Familie und mit jeder höhern Stufe seines Alters vermehren, und die größere Erfahrenheit, die Frucht eines so langen Lebens, mußte ihm ohnehin über Jeden, der jünger war, eine natürliche Ueberlegenheit geben. In jeder strittigen Sache war der Stammherr also die letzte Instanz, und durch die lange Beobachtung dieses Gebrauches gründete sich endlich eine natürliche, sanfte Obergewalt, die Patriarchenregierung, welche aber die allgemeine Gleichheit darum nicht aufhob, sondern vielmehr befestigte.

Aber diese Gleichheit konnte nicht immer Bestand haben. Einige waren weniger arbeitsam, Einige weniger von dem Glück und ihrem Erdreich begünstigt, Einige schwächlicher geboren als die Andern; es gab also Starke und Schwache, Herzhafte und Verzagte, Wohlhabende und Arme. Der Schwache und Arme mußte bitten, der Wohlhabende konnte geben und versagen. Die Abhängigkeit der Menschen von Menschen fing an.

Die Natur der Dinge hatte es einführen müssen, daß das hohe Alter von der Arbeit befreite und der Jüngling für den Greis, der Sohn für den grauen Vater die Geschäfte übernahm.

Bald wurde diese Pflicht der Natur von der Kunst nachgeahmt. Manchem mußte der Wunsch aufsteigen, die bequeme Ruhe des Greisen mit den Genüssen des Jünglings zu verbinden und sich künftig Jemand zu verschaffen, der für ihn die Dienste eines Sohnes übernähme. Sein Auge fiel auf den Armen oder Schwächern, der seinen Schutz aufforderte oder seinen Ueberfluß in Anspruch nahm. Der Arme und Schwache bedurfte seines Beistandes, er hingegen brauchte den Fleiß des Armen. Das Eine also wurde die Bedingung des Andern. Der Arme und Schwache diente und empfing, der Starke und Reiche gab und ging müßig.

Der erste Unterschied der Stände. Der Reiche wurde reicher durch des Armen Fleiß; seinen Reichthum zu vermehren, vermehrte er also die Zahl seiner Knechte; Viele also sah er um sich, die minder glücklich als er waren, Viele hingen von ihm ab. Der Reiche fühlte sich und wurde stolz. Er fing an, die Werkzeuge seines Glückes mit Werkzeugen seines Willens zu verwechseln. Die Arbeit Vieler kam ihm, dem Einzigen, zu gute; also schloß er, diese Vielen seien des Einzigen wegen da — Er hatte nur einen kleinen Schritt zum Despoten.

Der Sohn des Reichen fing an, sich besser zu dünken als die Söhne von seines Vaters Knechten. Der Himmel hatte ihn mehr begünstigt als diese; er war dem Himmel also lieber. Er nannte sich Sohn des Himmels, wie wir Günstlinge des Glücks Söhne des Glücks nennen. Gegen ihn, den Sohn des Himmels, war der Knecht nur ein Menschensohn. Daher in der Genesis der Unterschied zwischen Kindern Elohim's und Kindern der Menschen.[1])

Das Glück führte den Reichen zum Müßiggang, der Müßiggang führte ihn zur Lüsternheit und endlich zum Laster. Sein Leben auszufüllen, mußte er die Zahl seiner Genüsse vermehren; schon reichte das gewöhnliche Maaß der Natur nicht mehr hin, den Schwelger zu befriedigen, der in seiner trägen Ruhe auf Ergetzungen sann.

Er mußte Alles besser und Alles in reicherm Maaße haben als der Knecht. Der Knecht begnügte sich noch mit einer Gattin;

---

1) Diese rationalistische Auffassung, welche Schiller mit Kant theilt, hält freilich vor den neueren mythologischen Forschungen nicht Stich. Elohim heißt eigentlich „Götter"; unter Göttersöhnen (vergl. den „Prolog im Himmel" in Goethe's „Faust") würden wir uns also wol nach griechischer Anschauung Heroen wie Hercules zu denken haben, und unter deren Nachkommen Herrschergeschlechter wie das der Herakliden.

Er erlaubte sich mehrere Weiber. Immerwährender Genuß stumpft aber ab und ermüdet. Er mußte darauf denken, ihn durch künstliche Reize zu erheben. Ein neuer Schritt. Er nahm nicht mehr vorlieb mit dem, was den sinnlichen Trieb nur befriedigte; er wollte in einen Genuß mehrere und feinere Freuden gelegt haben. Erlaubte Vergnügungen sättigten ihn nicht mehr; seine Begierde verfiel nun auf heimliche. Das Weib allein reizte ihn nicht mehr; er verlangte jetzt schon Schönheit von ihr.

Unter den Töchtern seiner Knechte entdeckte er schöne Weiber. Sein Glück hatte ihn stolz gemacht; Stolz und Sicherheit machten ihn trotzig. Er überredete sich leicht, daß Alles sein sei, was seinen Knechten gehöre. Weil ihm Alles hinging, so erlaubte er sich Alles. Die Tochter seines Knechts war ihm zur Gattin zu niedrig; aber zur Befriedigung seiner Lüste war sie doch zu gebrauchen. Ein neuer, wichtiger Schritt der Verfeinerung zur Verschlimmerung.

Sobald aber nun das Beispiel einmal gegeben war, so mußte die Sittenverderbniß bald allgemein werden. Je weniger Zwangsgesetze sie nämlich vorfand, die ihr hätten Einhalt thun können, je näher die Gesellschaft, in welcher diese Sittenlosigkeit aufkam, noch dem Stande der Unschuld war, desto reißender mußte sie sich verbreiten.

Das Recht des Stärkern kam auf, Macht berechtigte zur Unterdrückung, und zum ersten Mal zeigen sich Tyrannen.

Die Urkunde giebt sie als Söhne der Freude an, als die unächten Kinder, die in gesetzwidriger Vermischung erzeugt wurden. Kann man dieses für buchstäblich wahr halten, so liegt eine große Feinheit in diesem Zug, die man meines Wissens noch nicht auseinandergesetzt hat. Diese Bastardsöhne erbten den Stolz des Vaters, aber nicht seine Güter. Vielleicht liebte sie der Vater und zog sie bei seinen Lebzeiten vor; aber von seinen rechtmäßigen Erben wurden sie ausgeschlossen und vertrieben, sobald er todt war. Hinausgestoßen aus einer Familie, der sie durch einen unrechten Weg aufgedrungen worden, sahen sie sich verlassen und einsam in der weiten Welt; sie gehörten Niemanden an, und nichts gehörte ihnen; damals aber war keine andre Lebensweise in der Welt, als man mußte entweder Herr oder eines Herrn Knecht sein.

Ohne das Erste zu sein, dünkten sie sich zu dem Letztern zu stolz; auch waren sie zu bequem erzogen, um dienen zu lernen. Was sollten sie also thun? Der Dünkel auf ihre Geburt und feste Glieder war Alles, was ihnen geblieben war; nur die Erinnerung an ehmaligen Wohlstand und ein Herz, das auf die

Gesellschaft erbittert war, begleitete sie ins Elend. Der Hunger machte sie zu Räubern, und Räuberglück zu Abenteurern, endlich gar zu Helden.

Bald wurden sie dem friedlichen Feldbauer, dem wehrlosen Hirten fürchterlich und erpreßten von ihm, was sie wollten. Ihr Glück und ihre Siegesthaten machten sie weit umher berüchtigt, und der bequeme Ueberfluß dieser neuen Lebensweise mochte wol Mehrere zu ihrer Bande schlagen. So wurden sie gewaltig, wie die Schrift sagt, und berühmte Leute. 1)

Diese überhandnehmende Unordnung in der ersten Gesellschaft würde sich endlich wahrscheinlich mit Ordnung geendigt und die einmal aufgehobene Gleichheit unter den Menschen von dem patriarchalischen Regiment zu Monarchien geführt haben — Einer dieser Abenteurer, mächtiger und kühner als die andern, würde sich zu ihrem Herrn aufgeworfen, eine feste Stadt gebaut und den ersten Staat gegründet haben — aber diese Erscheinung kam dem Wesen, das das Schicksal der Welt lenkt, noch zu frühe, und eine fürchterliche Naturbegebenheit hemmte plötzlich alle Schritte, welche das Menschengeschlecht zu seiner Verfeinerung zu thun im Begriff war.

Der erste König.

Asien, durch die Ueberschwemmung von seinen menschlichen Bewohnern verlassen, mußte bald wilden Thieren zum Raub werden, die sich auf einem so fruchtbaren Erdreich, als auf die Ueberschwemmung folgte, schnell und in großer Anzahl vermehrten und ihre Herrschaft da ausbreiteten, wo der Mensch zu schwach war, ihr Einhalt zu thun. Jeder Strich Landes also, den das neue Menschengeschlecht bebaute, mußte den wilden Thieren erst abgerungen und mit List und Gewalt ferner gegen sie vertheidigt werden. Unser Europa ist jetzt von diesen wilden Bewohnern gereinigt, und kaum können wir uns einen Begriff von dem Elend machen, das jene Zeiten gedrückt hat; aber wie fürchterlich diese Plage gewesen sein müsse, lassen uns, außer mehreren Stellen der Schrift, die Gewohnheiten der ältesten Völker und besonders der Griechen schließen, die den Bezwingern wilder Thiere Unsterblichkeit und die Götterwürde zuerkannt haben.

---

1) 1. Mos., 6. 4: „Es waren auch zu den Zeiten Tyrannen auf Erden; denn da die Kinder Gottes die Töchter der Menschen beschliefen und ihnen Kinder zeugeten, wurden daraus Gewaltige in der Welt und berühmte Leute."

So wurde der Thebaner Oedipus König, weil er die verheerende Sphinx ausgerottet; so erwarben sich Perseus, Hercules, Theseus und viele Andre ihren Nachruhm und ihre Apotheose. [1]) Wer also an Vertilgung dieser allgemeinen Feinde arbeitete, war der größte Wohlthäter der Menschen, und um glücklich darin zu sein, mußte er auch wirklich seltene Gaben in sich vereinigen. Die Jagd gegen diese Thiere war, ehe der Krieg unter Menschen selbst zu wüthen begann, das eigentliche Werk der Helden. Wahrscheinlich wurde diese Jagd in großen Haufen angestellt, die immer der Tapferste anführte, Derjenige nämlich, dem sein Muth und sein Verstand eine natürliche Ueberlegenheit über die Andern verschafften. Dieser gab dann zu den wichtigsten dieser Kriegesthaten seinen Namen, und dieser Name lud viele Hunderte ein, sich zu seinem Gefolge zu schlagen, um unter ihm Thaten der Tapferkeit zu thun. Weil diese Jagden nach gewissen planmäßigen Dispositionen vorgenommen werden mußten, die der Anführer entwarf und dirigirte, so setzte er sich dadurch stillschweigend in den Besitz, den Uebrigen ihre Rollen zuzutheilen und seinen Willen zu dem ihrigen zu machen. Man wurde unvermerkt gewohnt, ihm Folge zu leisten und sich seinen bessern Einsichten zu unterwerfen. Hatte er sich durch Thaten persönlicher Tapferkeit, durch Kühnheit der Seele und Stärke des Arms hervorgethan, so wirkten Furcht und Bewunderung zu seinem Vortheil, daß man sich zuletzt blindlings seiner Führung unterwarf. Entstanden nun Zwistigkeiten unter seinen Jagdgenossen, die unter einem so zahlreichen, rohen Jägerschwarm nicht lange ausbleiben konnten, so war er, den Alle fürchteten und ehrten, der natürlichste Richter des Streits, und die Ehrfurcht und Furcht vor seiner persönlichen Tapferkeit war genug, seinen Aussprüchen Kraft zu geben. So wurde aus einem Anführer der Jagden schon ein Befehlshaber und Richter.

Wurde der Raub nun getheilt, so mußte billigerweise die größere Portion ihm, dem Anführer, zufallen, und da er solche

---

1) Vgl. „Der Kampf mit dem Drachen" (I. 1. S. 124 f.):

„Was leisteten die tapfern Helden,
Von denen uns die Lieder melden,
Die zu der Götter Glanz und Ruhm
Erhub das blinde Heidenthum?
Sie reinigten von Ungeheuern
Die Welt in kühnen Abenteuern,
Begegneten im Kampf dem Leu'n
Und rangen mit dem Minotauren,
Die armen Opfer zu befrein,
Und ließen sich das Blut nicht dauren."

für sich selbst nicht verbrauchte, so hatte er etwas, womit er sich Andre verbinden und sich also Anhänger und Freunde erwerben konnte. Bald sammelte sich eine Anzahl der Tapfersten, die er immer durch neue Wohlthaten zu vermehren suchte, um seine Person, und unvermerkt hatte er sich eine Art von Leibwache, eine Schaar von Mameluken,[1]) daraus gebildet, die seine Anmaßungen mit wildem Eifer unterstützte und Jeden, der sich ihm widersetzen mochte, durch ihre Anzahl in Schrecken setzte.

Da seine Jagden allen Gutsbesitzern und Hirten, deren Grenzen er dadurch von verwüstenden Feinden reinigte, nützlich wurden, so mochte ihm anfänglich ein freiwilliges Geschenk in Früchten des Feldes und der Heerde für diese nützliche Mühe gereicht worden sein, das er sich in der Folge als einen verdienten Tribut fortsetzen ließ und endlich als eine Schuld und als eine pflichtmäßige Abgabe erpreßte. Auch diese Erwerbungen vertheilte er unter die Tüchtigsten seines Haufens und vergrößerte dadurch immermehr die Zahl seiner Creaturen. Weil ihn seine Jagden öfters durch Flur und Felder führten, die bei diesen Durchzügen Schaden litten, so fanden es viele Gutsbesitzer für gut, diese Last durch ein freiwilliges Geschenk abzukaufen, welches er gleichfalls nachher von allen Andern, denen er hätte schaden **können**, einforderte. Durch solche und ähnliche Mittel vermehrte er seinen Reichthum und durch diesen — seinen Anhang, der endlich zu einer kleinen Armee anwuchs, die um so fürchterlicher war, weil sie sich im Kampf mit dem Löwen und Tiger zu jeder Gefahr und Arbeit abgehärtet hatte und durch ihr rauhes Handwerk verwildert war. Der Schrecken ging jetzt vor seinem Namen her, und Niemand durfte es mehr wagen, ihm eine Bitte zu verweigern. Fielen zwischen Einem aus seiner Begleitung und einem Fremden Streitigkeiten vor, so appellirte der Jäger natürlicherweise an seinen Anführer und Beschützer, und so lernte Dieser seine Gerichtsbarkeit auch über Dinge, die seine Jagd nichts angingen, verbreiten. Nun fehlte ihm zum Könige nichts mehr als eine feierliche Anerkennung, und konnte man ihm diese wol an der Spitze seiner gewaffneten und gebieterischen Schaaren versagen? Er war der Tüchtigste, zu herrschen, weil er der Mächtigste war, seine Befehle durchzusetzen. Er war der allgemeine Wohlthäter Aller, weil man ihm Ruhe und Sicherheit vor dem gemeinschaftlichen Feind verdankte. Er war schon im Besitz der Gewalt, weil ihm die Mächtigsten zu Gebote standen.

1) Mameluken waren die Leibwache Saladin's; vgl. Lessing's „Nathan".

Auf eine ähnliche Art wurden die Vorfahren des Alarich, des Attila, des Meroveus Könige ihrer Völker. Ebenso ist's mit den griechischen Königen, die uns Homer in der Ilias aufführt. Alle waren zuerst Anführer eines kriegerischen Haufens, Ueberwinder von Ungeheuern, Wohlthäter ihrer Nation. Aus kriegerischen Anführern wurden sie allmählig Schiedsmänner und Richter; mit dem gemachten Raube erkauften sie sich einen Anhang, der sie mächtig und fürchterlich machte. Durch Gewalt endlich stiegen sie auf den Thron.

Man führt das Beispiel des Dejoces in Medien an, dem das Volk die königliche Würde freiwillig übertrug, nachdem er sich demselben als Richter nützlich gemacht hatte. Aber man thut Unrecht, dieses Beispiel auf die Entstehung des ersten Königs anzuwenden. Als die Meder den Dejoces zu ihrem Könige machten, so waren sie schon ein Volk, schon eine formirte politische Gesellschaft; in dem vorliegenden Falle hingegen sollte durch den ersten König die erste politische Gesellschaft entstehen. Die Meder hatten das drückende Joch der assyrischen Monarchen getragen; der König, von dem jetzt die Rede ist, war der erste in der Welt, und das Volk, das sich ihm unterwarf, eine Gesellschaft freigeborner Menschen, die noch keine Gewalt über sich gesehen hatten. Eine schon ehmals geduldete Gewalt läßt sich sehr gut auf diesem ruhigen Weg wieder herstellen; aber auf diesem ruhigen Weg läßt sich eine ganz neue und unbekannte nicht einsetzen.

Es scheint also dem Gang der Dinge gemäßer, daß der erste König ein Usurpator war, den nicht ein freiwilliger, einstimmiger Ruf der Nation (denn damals war noch keine Nation), sondern Gewalt und Glück und eine schlagfertige Miliz auf den Thron setzten.

63.

Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.[1])

Um den Lykurgischen Plan gehörig würdigen zu können, muß man auf die damalige politische Lage von Sparta zurücksehen und die Verfassung kennen lernen, worin er Lacedämon fand, als er seinen neuen Entwurf zum Vorschein brachte. Zwei Könige, beide mit gleicher Gewalt versehen, standen an der Spitze des Staats; jeder eifersüchtig auf den andern, jeder geschäftig, sich einen Anhang zu machen und dadurch die Gewalt seines Throngehilfen zu beschränken. Diese Eifersucht hatte sich von den zwei ersten Königen Prokles und Eurysthen auf ihre beiderseitigen Linien bis auf Lykurg fortgeerbt, daß Sparta während dieses langen Zeitraums unaufhörlich von Factionen beunruhigt wurde.

---

1) Aus der „Thalia. Eilftes Heft. 1790." S 30—82.
Rector Nagel in Ulm hat in Herrig's „Archiv für das Studium der neueren Sprachen", Bd. 33, S. 165—196, einen Aufsatz veröffentlicht: „Wer ist der Verfasser von Schiller's Abhandlung: Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon?" in welchem er nachweist, daß sich in den „Kleinen akademischen und gymnastischen Gelegenheitsschriften, gesammelt und herausgegeben von J. G. H. Nast, vormals Professor an der Karlsschule und dem Gymnasium zu Stuttgart" (2 Theile, Tübingen, 1820—21) in Bd. I. S. 95—114 eine von Nast bei Niederlegung seines Prorectorats am 26. Februar 1792 „Ueber die Vorzüge und Gebrechen der Lykurgischen Gesetzgebung und Staatsverfassung" gehaltene Rede findet, welche mit der Schiller'schen Abhandlung von Lykurg so ganz übereinstimmt, daß man in beiden Arbeiten das nämliche Geistesproduct erkennen muß; denn die Abweichungen in beiden Texten sind unwesentlich. Das Prioritätsrecht gebührt Schiller, der den Aufsatz Ende 1790 veröffentlicht hat; ja, er schreibt sich auch den Vortrag im Briefwechsel mit Körner (II. 206) selbst zu. Dennoch ist die Frage über das Eigenthumsrecht nicht so leicht zu entscheiden, weil auch die Gründe des Rector Nagel, welcher sich für Nast ausspricht, Beachtung verdienen. Es ist wol denkbar, daß Schiller ein Collegienheft von Nast besaß und dies in der Eile, da er wegen Körner's Anwesenheit in seinem Hause nicht viel Zeit hatte, Körner aber gern eine Vorlesung von ihm hören wollte, ziemlich wörtlich zu einer solchen benutzte. Außer Zweifel ist es jedoch, daß der zweite Theil des Aufsatzes, über Solon, welcher den Inhalt der nächsten Vorlesung bildete, Schiller's ausschließliches Eigenthum ist. In der durch diesen zweiten Theil erst vervollständigten Gestalt erschien der Aufsatz in der „Thalia". Er hat daselbst jedoch weder Namensunterschrift noch Chiffre. Auch in seine „Kleineren prosaischen Schriften" nahm Schiller den Aufsatz nicht auf, so daß man ihn also in keinem Falle des Plagiates würde beschuldigen können. Wie Hettner („Goethe und Schiller", II. S. 243) die Behauptung aufstellen konnte, der Aufsatz sei nicht von Nast, sondern aus „Barthélémy, Voyage du jeune Anacharsis en Grèce" entlehnt, ist unerfindlich. — Da die Abweichungen des Nast'schen Textes inhaltlich ohne Interesse sind, so geben wir nur einige der wichtigeren. Bei „Solon" führen wir die Stellen aus Plutarch an, den Schiller als Quelle benutzte.

Jeder König suchte durch Bewilligung großer Freiheiten das Volk zu bestechen, und diese Bewilligungen führten das Volk zur Frechheit und endlich zum Aufruhr. Zwischen Monarchie und Demokratie schwankte der Staat hin und wieder und ging mit schnellem Wechsel von einem Extrem auf das andre über. Zwischen den Rechten des Volks und der Gewalt der Könige waren noch keine Grenzen gezeichnet, der Reichthum floß in wenigen Familien zusammen. Die reichen Bürger tyrannisirten die armen, und die Verzweiflung der Letztern äußerte sich in Empörung.

Von innerer Zwietracht zerrissen, mußte der schwache Staat die Beute seiner kriegerischen Nachbarn werden oder in mehrere kleinere Tyrannien zerfallen. So fand Lykurgus Sparta; unbestimmte Grenzen der königlichen und Volksgewalt, ungleiche Austheilung der Glücksgüter unter den Bürgern, Mangel an Gemeingeist und Eintracht und eine gänzliche politische Entkräftung waren die Uebel, die sich dem Gesetzgeber am Dringendsten darstellten, auf die er also bei seiner Gesetzgebung vorzüglich Rücksicht nahm. [1])

Als der Tag erschien, wo Lykurgus seine Gesetze bekannt machen wollte, ließ er dreißig der vornehmsten Bürger, die er vorher zum Besten seines Planes gewonnen hatte, bewaffnet auf dem Marktplatz erscheinen, um Denen, die sich etwa widersetzen würden, Furcht einzujagen. Der König Charilaus, von diesen Anstalten in Schrecken gesetzt, entfloh in den Tempel der Minerva, weil er glaubte, daß die ganze Sache gegen ihn gerichtet sei. Aber man benahm ihm diese Furcht und brachte ihn sogar dahin, daß er selbst den Plan des Lykurgus thätig unterstützte.

Die erste Einrichtung betraf die Regierung. Um künftig auf immer zu verhindern, daß die Republik zwischen königlicher Tyrannei und anarchischer Demokratie hin- und hergeworfen würde, legte Lykurgus eine dritte Macht als Gegengewicht in die Mitte; er gründete einen Senat. Die Senatoren, 28 an der Zahl und also 30 mit den Königen, sollten auf die Seite des Volks treten,

---

1) Statt dieses Absatzes heißt es bei Nast: „Lange zuvor, ehe er seinen Plan bekannt machte, hatte er sich auf denselben gehörig vorbereitet. Um die verschiedenen Sitten und Regierungsformen anderer Völker kennen zu lernen, hatte er die Küsten Asiens besucht und sich am Längsten zu Kreta aufgehalten, wo die weisen Gesetze des Minos seine Aufmerksamkeit vorzüglich beschäftigten. Hier nun brachte er seinen Plan vollends zur Reife, kehrte aber doch nicht eher nach Sparta zurück, bis er ihn zuvor von dem Orakel zu Delphi hatte bestätigen lassen, um unter seinen Mitbürgern als ein Bevollmächtigter des Himmels mit einem desto größern Nachdruck aufzutreten und seinem Plan das Siegel der Göttlichkeit aufzudrücken." (Vgl. Plutarch, übers. v. Schirach, I. S. 164—168.)

wenn die Könige ihre Gewalt mißbrauchten, und wenn im Gegentheil die Gewalt des Volks zu groß werden wollte, die Könige gegen dasselbe in Schutz nehmen. Eine vortreffliche Anordnung, wodurch Sparta auf immer allen den gewaltsamen innern Stürmen entging, die es bisher erschüttert hatten. Dadurch ward es jedem Theile unmöglich gemacht, den andern unter die Füße zu treten; gegen Senat und Volk konnten die Könige nichts ausrichten, und ebenso wenig konnte das Volk das Uebergewicht erhalten, wenn der Senat mit den Königen gemeine Sache machte.

Aber einem dritten Fall hatte Lykurgus nicht begegnet — wenn nämlich der Senat selbst seine Macht mißbrauchte. Der Senat konnte sich als ein Mittelglied, ohne Gefahr der öffentlichen Ruhe, gleich leicht mit den Königen wie mit dem Volk verbinden; aber ohne große Gefahr des Staats durften sich die Könige nicht mit dem Volk gegen den Senat vereinigen. Dieser letzte fing daher bald an, diese vortheilhafte Lage zu benutzen und einen ausschweifenden Gebrauch von seiner Gewalt zu machen, welches um so mehr gelang, da die geringe Anzahl der Senatoren es ihnen leicht machte, sich mit einander einzuverstehen. Der Nachfolger des Lykurgus ergänzte deswegen diese Lücke und führte die Ephoren ein, welche der Macht des Senats einen Zaum anlegten.[1])

Gefährlicher und kühner war die zweite Anordnung, welche Lykurgus machte. Diese war, das ganze Land in gleichen Theilen unter den Bürgern zu vertheilen und den Unterschied zwischen Reichen und Armen auf immerdar aufzuheben. Ganz Lakonien wurde in 30,000 Felder, der Acker um die Stadt Sparta selbst in 9000 Felder getheilt, jedes groß genug, daß eine Familie reichlich damit auskommen konnte. Sparta gab jetzt einen schönen, reizenden Anblick, und Lykurgus selbst weidete sich an diesem Schauspiel, als er in der Folge das Land durchreiste. „Ganz Lakonien," rief er aus, „gleicht einem Acker, den Brüder brüderlich unter sich theilten."

Ebenso gerne, wie die Aecker, hätte Lykurgus auch die beweglichen Güter vertheilt; aber diesem Vorhaben stellten sich unüber-

---

1) So stellt es auch Plutarch nach dem Vorgange Plato's dar. — Bei Nast folgt noch: „sowie sie überhaupt über alle Theile der Staatsverwaltung die oberste Aufsicht führten." Und als Anmerkung hiezu: „Dies war ohne Zweifel der nächste Grund und Zweck ihrer Einsetzung. Aber eben in diesem Zweck lag zugleich auch die Befugniß, dem Mißbrauch der königlichen Gewalt selbst Schranken zu setzen und die Könige zur Verantwortung zu ziehen, eine Befugniß, von welcher die Ephoren nach der Geschichte manchmal einen so ausgedehnten Gebrauch machten, daß sie ein Strafrecht gegen die Könige ausübten und sie absetzten."

windliche Schwierigkeiten entgegen. Er versuchte also, durch Umwege zu diesem Ziele zu gelangen und das, was er nicht durch ein Machtwort aufheben konnte, von sich selbst fallen zu machen.

Er fing damit an, alle goldnen und silbernen Münzen zu verbieten und an ihrer Statt eiserne einzuführen. Zugleich gab er einem großen und schweren Stück Eisen einen sehr geringen Werth, daß man einen großen Raum brauchte, um eine kleine Geldsumme aufzubewahren, und viele Pferde, um sie fortzuschaffen. Ja, damit man nicht einmal versucht werden möchte, dieses Geld des Eisens wegen zu schätzen und zusammenzuscharren, so ließ er das Eisen, welches dazu genommen wurde, vorher glühend in Essig löschen und härten, wodurch es zu jedem andern Gebrauche untüchtig wurde.

Wer sollte nun stehlen oder sich bestechen lassen oder Reichthümer aufzuhäufen trachten, da der kleine Gewinn weder verhehlt noch genutzt werden konnte?

Nicht genug, daß Lykurg seinen Mitbürgern dadurch die Mittel zur Ueppigkeit entzog — er rückte ihnen auch die Gegenstände derselben aus den Augen, die sie dazu hätten reizen können. Sparta's eiserne Münze konnte kein fremder Kaufmann brauchen, und eine andre hatten sie ihm nicht zu geben. Alle Künstler, die für den Luxus arbeiteten, verschwanden jetzt aus Lakonien, kein auswärtiges Schiff erschien mehr in seinen Häfen, kein Abenteurer zeigte sich mehr, sein Glück in diesem Lande zu suchen, kein Kaufmann kam, die Eitelkeit und Wollust zu brandschatzen; denn sie konnten nichts mit sich hinwegnehmen als eiserne Münzen, die in allen andern Ländern verachtet wurden. Der Luxus hörte auf, weil Niemand da war, der ihn unterhalten hätte.

Lykurg arbeitete noch auf eine andre Art der Ueppigkeit entgegen. Er verordnete, daß alle Bürger an einem öffentlichen Orte in Gemeinschaft zusammen speisen und Alle dieselbe vorgeschriebene Kost mit einander theilen sollten. Es war nicht erlaubt, zu Hause der Weichlichkeit zu dienen und sich durch eigne Köche kostbare Speisen zurichten zu lassen. Jeder mußte monatlich eine gewisse Summe an Lebensmitteln zu der öffentlichen Mahlzeit geben, und dafür erhielt er die Kost von dem Staat. Funfzehn speisten gewöhnlich an einem Tische zusammen, und jeder Tischgenosse mußte alle übrigen Stimmen für sich haben, um an die Tafel aufgenommen zu werden. Wegbleiben durfte Keiner ohne eine giltige Entschuldigung; dieses Gebot wurde so strenge gehalten, daß selbst Agis, einer der folgenden Könige, als er aus einem rühmlich geführten Kriege nach Sparta zurückkam und mit

seiner Gemahlin allein speisen wollte, eine abschlägige Antwort von den Ephoren erhielt. Unter den Speisen der Spartaner ist die schwarze Suppe berühmt, ein Gericht, zu dessen Lobe gesagt wurde, die Spartaner hätten gut tapfer sein, weil es kein so großes Uebel wäre, zu sterben, als ihre schwarze Suppe zu essen. Ihre Mahlzeit würzten sie mit Lustigkeit und Scherz; denn Lykurg selbst war so sehr ein Freund der geselligen Freude, daß er dem Gott des Lachens in seinem Hause einen Altar errichtete.

Durch die Einführung dieser gemeinschaftlichen Speisung gewann Lykurgus für seinen Zweck sehr viel. Aller Luxus an kostbarem Tafelgeräthe hörte auf, weil man an dem öffentlichen Tisch keinen Gebrauch davon machen konnte. Der Schwelgerei wurde auf immer Einhalt gethan; gesunde und starke Körper waren die Folge dieser Mäßigkeit und Ordnung, und gesunde Väter konnten dem Staate starke Kinder zeugen. Die gemeinschaftliche Speisung gewöhnte die Bürger, mit einander zu leben und sich als Glieder desselben Staatskörpers zu betrachten — nicht einmal zu gedenken, daß eine so *gleiche* Lebensweise auch auf die gleiche Stimmung der Gemüther Einfluß haben mußte.

Ein ander Gesetz verordnete, daß kein Haus ein andres Dach haben durfte, als welches mit der Axt verfertigt worden, und keine andre Thüre, als die blos mit Hilfe einer Säge gemacht worden sei. In ein so schlechtes Haus konnte sich Niemand einfallen lassen, kostbare Möbeln zu schaffen; Alles mußte sich harmonisch zu dem Ganzen stimmen.

Lykurgus begriff wohl, daß es nicht damit gethan sei, Gesetze für seine Mitbürger zu schaffen; er mußte auch Bürger für diese *Gesetze* erschaffen. In den Gemüthern der Spartaner mußte er seiner Verfassung die Ewigkeit sichern; in *diesen* mußte er die Empfänglichkeit für fremde Eindrücke ertödten.

Der wichtigste Theil seiner Gesetzgebung war daher die Erziehung, und durch diese schloß er gleichsam den Kreis, in welchem der Spartanische Staat sich um sich selbst bewegen sollte. Die Erziehung war ein wichtiges Werk des Staats und der Staat ein fortdauerndes Werk dieser Erziehung.

Seine Sorgfalt für die Kinder erstreckte sich bis auf die Quellen der Zeugung. Die Körper der Jungfrauen wurden durch Leibesübungen gehärtet, um starke, gesunde Kinder leicht zu gebären. Sie gingen sogar unbekleidet, um alle Unfälle der Witterung auszuhalten. Der Bräutigam mußte sie rauben und durfte sie auch nur des Nachts und verstohlen besuchen. Dadurch blieben

Beide in den ersten Jahren der Ehe einander immer noch fremd, und ihre Liebe blieb neu und lebendig.

Aus der Ehe selbst wurde alle Eifersucht verbannt. Alles, auch die Schamhaftigkeit, ordnete der Gesetzgeber seinem Hauptzweck unter. Er opferte die weibliche Treue auf, um gesunde Kinder für den Staat zu gewinnen.

Sobald das Kind geboren war, gehörte es dem Staat. — Vater und Mutter hatten es verloren. Es wurde von den Aeltesten besichtigt; wenn es stark und wohlgebildet war, übergab man es einer Wärterin, war es schwächlich und mißgestaltet, so warf man es in einen Abgrund an dem Berge Taygetus.

Die Spartanischen Wärterinnen wurden wegen der harten Erziehung, die sie den Kindern gaben, in ganz Griechenland berühmt und in entfernte Länder berufen. Sobald ein Knabe das siebente Jahr erreicht hatte, wurde er ihnen genommen und mit Kindern seines Alters gemeinschaftlich erzogen, ernährt und unterrichtet. Frühe lehrte man ihn Beschwerlichkeiten Trotz bieten und durch Leibesübungen eine Herrschaft über seine Glieder erlangen. Erreichten sie die Jünglingsjahre, so hatten die Edelsten unter ihnen Hoffnung, Freunde unter den Erwachsenen zu erhalten, die durch eine begeisterte Liebe an sie gebunden waren. Die Alten waren bei ihren Spielen zugegen, beobachteten das aufkeimende Genie und ermunterten die Ruhmbegierde durch Lob oder Tadel. Wenn sie sich satt essen wollten, so mußten sie die Lebensmittel dazu stehlen, und wer sich ertappen ließ, hatte eine harte Züchtigung und Schande zu erwarten. Lykurgus wählte dieses Mittel, um sie frühe an List und Ränke zu gewöhnen, Eigenschaften, die er für den kriegerischen Zweck, zu dem er sie bildete, ebenso wichtig glaubte als Leibesstärke und Muth. Wir haben schon oben gesehen, wie wenig gewissenhaft Lykurgus im Betreff der Sittlichkeit war, wenn es darauf ankam, seinen politischen Zweck zu verfolgen. Uebrigens muß man in Betrachtung ziehen, daß weder die Entweihung der Ehen noch dieser befohlene Diebstahl in Sparta den politischen Schaden anrichten konnten, den sie in jedem andern Staate würden zur Folge gehabt haben. Da der Staat die Erziehung der Kinder übernahm, so war sie unabhängig von dem Glück und der Reinigkeit der Ehen; da in Sparta wenig Werth auf dem Eigenthum ruhte und fast alle Güter gemeinschaftlich waren, so war die Sicherheit des Eigenthums kein so wichtiger Punkt, und ein Angriff darauf — besonders wenn der Staat selbst ihn lenkte und Absichten dadurch erreichte — kein bürgerliches Verbrechen.

Den jungen Spartanern war es verboten, sich zu schmücken, ausgenommen, wenn sie in das Treffen oder in sonst eine große Gefahr gingen. Dann erlaubte man ihnen, ihre Haare schön aufzuputzen, ihre Kleider zu schmücken und Zierrathen an den Waffen zu tragen. Das Haar, sagte Lykurgus, mache schöne Leute schöner und häßliche fürchterlich. Es war gewiß ein feiner Kunstgriff des Gesetzgebers, etwas Lachendes und Festliches mit Gelegenheiten der Gefahr zu verbinden und ihnen dadurch das Schreckliche zu benehmen. Er ging noch weiter. Er ließ im Kriege von der strengen Disciplin etwas nach; die Lebensart war dann freier, und Vergehungen wurden weniger hart geahndet. Daher kam es, daß der Krieg den Spartanern allein eine Art von Erholung war, und daß sie sich darauf wie auf eine fröhliche Gelegenheit freuten. Rückte der Feind an, so ließ der Spartanische König das Kastorische Lied anstimmen, die Soldaten rückten in festgeschlossenen Reihen unter Flötengesang fort und gingen freudig und unerschrocken nach dem Klange der Musik der Gefahr entgegen.

Der Plan des Lykurgus brachte es mit sich, daß die Anhänglichkeit an das Eigenthum der Anhänglichkeit an das Vaterland durchaus nachstand, und daß die Gemüther, durch keine Privatsorge zerstreut, nur dem Staate lebten. Darum fand er für gut und nothwendig, seinen Mitbürgern auch die Geschäfte des gewöhnlichen Lebens zu ersparen und diese durch Fremdlinge verrichten zu lassen, damit auch nicht einmal die Sorge der Arbeit oder die Freude an häuslichen Geschäften ihren Geist von dem Interesse des Vaterlands abzöge. Die Aecker und das Haus wurden deswegen von Sclaven besorgt, die in Sparta dem Vieh gleich geachtet wurden. Man nennt sie Heloten, weil die ersten Sclaven der Spartaner Einwohner der Stadt H e l o s in Lakonien gewesen, die sie bekriegt und zu Gefangenen gemacht hatten. Von diesen Heloten führten nachher alle Spartanischen Sclaven, die sie in ihren Kriegen erbeuteten, den Namen.

Abscheulich war der Gebrauch, den man in Sparta von diesen unglücklichen Menschen machte. Man betrachtete sie als ein Geräthe, von dem man zu politischen Absichten, wie man wollte, Gebrauch machen könnte, und die Menschheit wurde auf eine wirklich empörende Art in ihnen verspottet. Um der Spartanischen Jugend ein abschreckendes Bild von der Unmäßigkeit im Trinken zu geben, zwang man diese Heloten, sich zu betrinken, und stellte sie dann in diesem Zustand öffentlich zur Schau aus. Man ließ sie schändliche Lieder singen und lächerliche Tänze tanzen; die Tänze der Freigebornen waren ihnen verboten.

Man gebrauchte sie zu einer noch weit unmenschlichern Absicht. Es war dem Staat darum zu thun, den Muth seiner kühnsten Jünglinge auf schwere Proben zu setzen und sie durch blutige Vorspiele zum Kriege vorzubereiten.[1]) Der Senat schickte also zu gewissen Zeiten eine Anzahl dieser Jünglinge auf das Land; nichts als ein Dolch und etwas Speise wurde ihnen auf die Reise mitgegeben. Am Tage war ihnen auferlegt, sich verborgen zu halten; bei Nachtzeit aber zogen sie auf die Straßen und schlugen die Heloten todt, die ihnen in die Hände fielen. Diese Anstalt nannte man die Kryptia oder den Hinterhalt; aber ob Lykurgus der Stifter derselben war, ist noch im Zweifel. Wenigstens folgt sie ganz aus seinem Princip. Wie die Republik Sparta in ihren Kriegen glücklich war, so vermehrte sich auch die Anzahl dieser Heloten, daß sie anfingen, der Republik selbst gefährlich zu werden und auch wirklich, durch eine so barbarische Behandlung zur Verzweiflung gebracht, Empörungen entspannen. Der Senat faßte einen unmenschlichen Entschluß, den er durch die Nothwendigkeit entschuldigt glaubte. Unter dem Vorwand, ihnen die Freiheit zu schenken, wurden einmal während des peloponnesischen Kriegs zweitausend der tapfersten Heloten versammelt und, mit Kränzen geschmückt, in einer feierlichen Procession in die Tempel begleitet. Hier aber verschwanden sie plötzlich, und Niemand erfuhr, was mit ihnen geworden war. Soviel ist übrigens gewiß und in Griechenland zum Sprichwort geworden, daß die Spartanischen Sclaven die unglückseligsten aller andern Sclaven, so wie die Spartanischen freien Bürger die freiesten aller Bürger gewesen.

Weil den Letztern alle Arbeiten durch die Heloten abgenommen waren, so brachten sie ihr ganzes Leben müßig zu; die Jugend übte sich in kriegerischen Spielen und Geschicklichkeiten, und die Alten waren die Zuschauer und Richter bei diesen Uebungen. Einem Spartanischen Greis gereichte es zur Schande, von dem Ort wegzubleiben, wo die Jugend erzogen wurde. Auf diese Art kam es, daß jeder Spartaner mit dem Staat lebte, alle Handlungen wurden dadurch öffentliche Handlungen. Unter den Augen der Nation reifte die Jugend heran und verblühte das Alter. Unaufhörlich hatte der Spartaner Sparta vor Augen,

1) Statt dieser beiden letzten Sätze heißt es bei Nast: „Eine solche Behandlung mußte die Rache der Heloten entflammen, besonders da sie der Zahl nach den Bürgern weit überlegen waren. Um sich dagegen in Sicherheit zu setzen und die gefährliche Anzahl der Sclaven zu vermindern, verübte man gegen sie eine noch unmenschlichere Grausamkeit."

und Sparta ihn. Er war Zeuge von Allem, und Alles war Zeuge seines Lebens. Die Ruhmbegierde erhielt einen immerwährenden Sporn, der Nationalgeist eine unaufhörliche Nahrung; die Idee von Vaterland und vaterländischem Interesse verwuchs mit dem innersten Leben aller seiner Bürger. Noch andre Gelegenheiten, diese Triebe zu entflammen, gaben die öffentlichen Feste, welche in dem müßigen Sparta sehr zahlreich waren. Kriegerische Volkslieder wurden dabei gesungen, welche den Ruhm der fürs Vaterland gefallenen Bürger oder Ermunterungen zur Tapferkeit zum gewöhnlichen Inhalt hatten. Sie erschienen an diesen Festen in drei Chören, nach dem Alter eingetheilt. Das Chor der Alten fing an zu singen: „In der Vorzeit waren wir Helden." Das Chor der Männer antwortete: „Helden sind wir jetzt! Komme, wer will, es zu erproben!" Das dritte Chor der Knaben fiel ein: „Helden werden wir einst und Euch durch Thaten verdunkeln."

Werfen wir einen blos flüchtigen Blick auf die Gesetzgebung des Lykurgus, so befällt uns wirklich ein angenehmes Erstaunen. Unter allen ähnlichen Instituten des Alterthums ist sie unstreitig die vollendetste, die Mosaische Gesetzgebung ausgenommen, der sie in vielen Stücken und vorzüglich in dem Principium gleicht, das ihr zum Grund liegt. Sie ist wirklich in sich selbst vollendet, Alles schließt sich darin an einander an, Eines wird durch Alles und Alles durch Eines gehalten. Bessere Mittel konnte Lykurgus wol nicht wählen, den Zweck zu erreichen, den er vor Augen hatte, einen Staat nämlich, der, von allen übrigen isolirt, sich selbst genug und fähig wäre, durch innern Kreislauf und eigne, lebendige Kraft sich selbst zu erhalten. Kein Gesetzgeber hat je einem Staate diese Einheit, dieses Nationalinteresse, diesen Gemeingeist gegeben, den Lykurgus dem seinigen gab. Und wodurch hat Lykurgus dieses bewirkt? — Dadurch, daß er die Thätigkeit seiner Mitbürger in den Staat zu leiten wußte und ihnen alle andern Wege zuschloß, die sie hätten davon abziehen können.

Alles, was Menschenseelen fesselt und Leidenschaften entzündet, Alles, außer dem politischen Interesse, hatte er durch seine Gesetzgebung entfernt. Reichthum und Wollüste, Wissenschaft und Kunst hatten keinen Zugang zu den Gemüthern der Spartaner. Durch die gleiche, gemeinschaftliche Armuth fiel die Vergleichung der Glücksumstände weg, die in den meisten Menschen die Gewinnsucht entzündet; der Wunsch nach Besitzthümern fiel mit der Gelegenheit hinweg, sie zu zeigen und zu nutzen. Durch die tiefe

Unwissenheit in Kunst und Wissenschaft, welche alle Köpfe in Sparta auf gleiche Art verfinsterte, verwahrte er es vor Eingriffen, die ein erleuchteter Geist in die Verfassung gethan haben würde; eben diese Unwissenheit, mit dem rauhen Nationaltrotz verbunden, der jedem Spartaner eigenthümlich war, stand ihrer Vermischung mit andern griechischen Völkern unaufhörlich im Wege. In der Wiege schon waren sie zu Spartanern gestempelt, und je mehr sie andern Nationen entgegenstießen, desto fester mußten sie an ihrem Mittelpunkt halten. Das Vaterland war das erste Schauspiel, das sich dem Spartanischen Knaben zeigte, wenn er zum Denken erwachte. Er erwachte im Schooß des Staats; Alles, was um ihn lag, war Nation, Staat und Vaterland. Es war der erste Eindruck in seinem Gehirne, und sein ganzes Leben war eine ewige Erneuerung dieses Eindrucks.

Zu Hause fand der Spartaner nichts, das ihn hätte fesseln können; alle Reize hatte der Gesetzgeber seinen Augen entzogen. Nur im Schooße des Staats fand er Beschäftigung, Ergetzung, Ehre, Belohnung; alle seine Triebe und Leidenschaften waren nach diesem Mittelpunkt hingeleitet. Der Staat hatte also die ganze Energie, die Kraft aller seiner einzelnen Bürger, und an dem Gemeingeiste, der Alle zusammen entflammte, mußte sich der Nationalgeist jedes einzelnen Bürgers entzünden. Daher ist es kein Wunder, daß die Spartanische Vaterlandstugend einen Grad von Stärke erreichte, der uns unglaublich scheinen muß. Daher kam es, daß bei dem Bürger dieser Republik gar kein Zweifel stattfinden konnte, wenn es darauf ankam, zwischen Selbsterhaltung und Rettung des Vaterlands eine Wahl zu treffen.

Daher ist es begreiflich, wie sich der Spartanische König Leonidas mit seinen dreihundert Helden die Grabschrift verdienen konnte, die schönste ihrer Art und das erhabenste Denkmal politischer Tugend: „Erzähle, Wandrer, wenn Du nach Sparta kommst, daß wir, seinen Gesetzen gehorsam, hier gefallen sind.“ [1])

---

1) Dieser Absatz fehlt bei Nast. Die von Simonides gedichtete berühmte Grabschrift der dreihundert Spartaner lautete:

Ὦ ξεῖν᾽, ἄγγειλον Λακεδαιμονίοις ὅτι τῇδε
κείμεθα, τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι,

was Cicero wie folgt übersetzte:

Dic, hospes, Spartae nos te hic vidisse jacentes,
Dum sanctis patriae legibus obsequimur.

Dieser Uebersetzung folgt Schiller in dem Gedicht „Der Spaziergang“ (Werke, I. 1. S. 172): „Eurer Thaten Verdienst meldet der rührende Stein:
Wanderer, kommst Du nach Sparta, verkündige dorten, Du habest
Uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl.“

Man muß also eingestehen, daß nichts zweckmäßiger, nichts durchdachter sein kann als diese Staatsverfassung, daß sie in ihrer Art ein vollendetes Kunstwerk vorstellt und, in ihrer ganzen Strenge befolgt, nothwendig auf sich selbst hätte ruhen müssen. Wäre aber meine Schilderung hier zu Ende, so würde ich mich eines sehr großen Irrthums schuldig gemacht haben. Diese bewunderungswürdige Verfassung ist im höchsten Grade verwerflich, und nichts Traurigeres könnte der Menschheit begegnen, als wenn alle Staaten nach diesem Muster wären gegründet worden. Es wird uns nicht schwer fallen, uns von dieser Behauptung zu überzeugen.[1])

Gegen seinen eignen Zweck gehalten, ist die Gesetzgebung des Lykurgus ein Meisterstück der Staats- und Menschenkunde. Er wollte einen mächtigen, in sich selbst gegründeten, unzerstörbaren Staat; politische Stärke und Dauerhaftigkeit waren das Ziel, wornach er strebte, und dieses Ziel hat er so weit erreicht, als unter seinen Umständen möglich war. Aber hält man den Zweck, welchen Lykurgus sich vorsetzte, gegen den Zweck der Menschheit, so muß eine tiefe Mißbilligung an die Stelle der Bewunderung treten, die uns der erste flüchtige Blick abgewonnen hat. Alles darf dem Besten des Staats zum Opfer gebracht werden, nur dasjenige nicht, dem der Staat selbst nur als ein Mittel dient. Der Staat selbst ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein andrer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung. Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte, die im Menschen liegen, sich entwickeln, hindert sie die Fortschreitung des Geistes, so ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht und in ihrer Art noch so vollkommen sein. Ihre Dauerhaftigkeit selbst gereicht ihr alsdann vielmehr zum Vorwurf als zum Ruhme — sie ist dann nur ein verlängertes Uebel; je länger sie Bestand hat, um so schädlicher ist sie.

Ueberhaupt können wir bei Beurtheilung politischer Anstalten als eine Regel festsetzen, daß sie nur gut und lobenswürdig sind, insofern sie alle Kräfte, die im Menschen liegen, zur Ausbildung bringen, insofern sie Fortschreitung der Cultur befördern oder wenigstens nicht hemmen. Dieses gilt von Religions- wie von politischen Gesetzen; beide sind verwerflich, wenn sie eine Kraft

---

1) Auch dieser Absatz, durch welchen sich Schiller den Uebergang zu dem folgenden Aufsatze bahnt, fehlt bei Nast.

des menschlichen Geistes fesseln, wenn sie ihm in irgend etwas einen Stillstand auferlegen. Ein Gesetz z. B., wodurch eine Nation verbunden würde, bei dem Glaubensschema beständig zu verharren, das ihr in einer gewissen Periode als das vortrefflichste erschienen, ein solches Gesetz wäre ein Attentat gegen die Menschheit, und keine noch so scheinbare Absicht würde es rechtfertigen können. Es wäre unmittelbar gegen das höchste Gut, gegen den höchsten Zweck der Gesellschaft gerichtet. 1)

Mit diesem allgemeinen Maaßstab versehen, können wir nicht lange zweifelhaft sein, wie wir den Lykurgischen Staat beurtheilen sollen.

Eine einzige Tugend war es, die in Sparta mit Hintansetzung aller andern geübt wurde, Vaterlandsliebe.

Diesem künstlichen Triebe wurden die natürlichsten, schönsten Gefühle der Menschheit zum Opfer gebracht.

Auf Unkosten aller sittlichen Gefühle wurde das politische Verdienst errungen und die Fähigkeit dazu ausgebildet. In Sparta gab es keine eheliche Liebe, keine Mutterliebe, keine kindliche Liebe, keine Freundschaft — es gab nichts als Bürger, nichts als bürgerliche Tugend. Lange Zeit hat man jene Spartanische Mutter bewundert, die ihren aus dem Treffen entkommenen Sohn mit Unwillen von sich stößt und nach dem Tempel eilt, den Göttern für den gefallenen zu danken. Zu einer solchen unnatürlichen Stärke des Geistes hätte man der Menschheit nicht Glück wünschen sollen. Eine zärtliche Mutter ist eine weit schönere Erscheinung in der moralischen Welt als ein heroisches Zwittergeschöpf, das die natürliche Empfindung verleugnet, um eine künstliche Pflicht zu befriedigen.

Welch schöneres Schauspiel giebt der rauhe Krieger Cajus Marcius in seinem Lager vor Rom, der Rache und Sieg aufopfert, weil er die Thränen der Mutter nicht fließen sehen kann! 2)

Dadurch, daß der Staat der Vater seines Kindes wurde, hörte der natürliche Vater desselben auf, es zu sein. Das Kind lernte nie seine Mutter, seinen Vater lieben, weil es, schon in dem zartesten Alter von ihnen gerissen, seine Eltern nicht an ihren Wohlthaten, nur von Hörensagen erfuhr.

---

1) Dieser Absatz fehlt bei Rast.

2) Auch dieser und der folgende Absatz fehlen bei Rast. In der „Thalia" steht: „Cajus Marius", in Körner's Ausgabe von Schiller's Werken „Coriolanus" (was Marcius' Ehrenname war), in den neueren Ausgaben „Cn. Marcius". Aber Schiller folgt in Bezug auf den Vornamen Shakespeare.

Auf eine noch empörendere Art wurde das allgemeine Menschengefühl in Sparta ertödtet, und die Seele aller Pflichten, die Achtung gegen die Gattung, ging unwiederbringlich verloren. Ein Staatsgesetz machte den Spartanern die Unmenschlichkeit gegen ihre Sclaven zur Pflicht; in diesen unglücklichen Schlachtopfern wurde die Menschheit beschimpft und mißhandelt. In dem Spartanischen Gesetzbuche selbst wurde der gefährliche Grundsatz gepredigt, Menschen als Mittel und nicht als Zwecke zu betrachten — dadurch wurden die Grundfesten des Naturrechts und der Sittlichkeit gesetzmäßig eingerissen. Die ganze Moralität wurde preisgegeben, um etwas zu erhalten, das doch nur als ein Mittel zu dieser Moralität einen Werth haben kann.

Kann etwas widersprechender sein, und kann ein Widerspruch schrecklichere Folgen haben als diese? Nicht genug, daß Lykurgus auf den Ruin der Sittlichkeit seinen Staat gründete, er arbeitete auf eine andre Art gegen den höchsten Zweck der Menschheit, indem er durch sein fein durchdachtes Staatssystem den Geist der Spartaner auf derjenigen Stufe festhielt, worauf er ihn fand, und auf ewig alle Fortschreitung hemmte.

Aller Kunstfleiß war aus Sparta verbannt, alle Wissenschaften wurden vernachlässigt, aller Handelsverkehr mit fremden Völkern verboten, alles Auswärtige wurde ausgeschlossen. Dadurch wurden alle Canäle gesperrt, wodurch seiner Nation helle Begriffe zufließen konnten; in einer ewigen Einförmigkeit, in einem traurigen Egoismus sollte sich der Spartanische Staat ewig nur um sich selbst bewegen.

Das Geschäft aller seiner vereinigten Bürger war, sich zu erhalten, was sie besaßen, und zu bleiben, was sie waren, nicht Neues zu bewerben, nicht auf eine höhere Stufe zu steigen. Unerbittliche Gesetze mußten darüber wachen, daß keine Neuerung in das Uhrwerk des Staates griff, daß selbst der Fortschritt der Zeit an der Form der Gesetze nichts veränderte. Um diese locale, diese temporäre Verfassung dauerhaft zu machen, mußte man den Geist des Volks auf derjenigen Stelle festhalten, worauf er bei ihrer Gründung gestanden.

Wir haben aber gesehen, daß Fortschreitung des Geistes das Ziel des Staats sein soll. —

Der Staat des Lykurgus konnte nur unter der einzigen Bedingung fortdauern, wenn der Geist des Volks stille stünde; er konnte sich also nur dadurch erhalten, daß er den höchsten und

einzigen Zweck eines Staats verfehlte.[1]) Was man also zum Lobe des Lykurgus angeführt hat, daß Sparta nur so lange blühen würde, als es dem Buchstaben seines Gesetzes folgte, ist das Schlimmste, was von ihm gesagt werden konnte. Eben dadurch, daß es die alte Staatsform nicht verlassen durfte, die Lykurg ihm gegeben, ohne sich dem gänzlichen Untergang auszusetzen, daß es bleiben mußte, was es war, daß es stehen mußte, wo ein einziger Mann es hingeworfen, eben dadurch war Sparta ein unglücklicher Staat — und kein traurigeres Geschenk hätte ihm sein Gesetzgeber machen können als diese gerühmte ewige Dauer einer Verfassung, die seiner wahren Größe und Glückseligkeit so sehr im Wege stand.[2])

Nehmen wir dies zusammen, so verschwindet der falsche Glanz, wodurch die einzige hervorstechende Seite des Spartanischen Staats ein unerfahrnes Auge blendet — wir sehen nichts mehr als einen schülerhaften, unvollkommnen Versuch — das erste Exercitium des jugendlichen Weltalters, dem es noch an Erfahrung und hellen Einsichten fehlte, die wahren Verhältnisse der Dinge zu erkennen. So fehlerhaft dieser erste Versuch ausgefallen ist, so wird und muß er einem philosophischen Forscher der Menschengeschichte immer sehr merkwürdig bleiben. Immer war es ein Riesenschritt des menschlichen Geistes, dasjenige als ein Kunstwerk zu behandeln, was bis jetzt dem Zufall und der Leidenschaft überlassen gewesen war. Unvollkommen mußte nothwendig der erste Versuch in der schwersten aller Künste sein; aber schätzbar bleibt er immer, weil er in der wichtigsten aller Künste angestellt worden ist. Die Bildhauer fingen mit Hermessäulen an, ehe sie sich zu der vollkommnen Form eines Antinous, eines Vaticanischen Apoll's erhuben; die Gesetzgeber werden sich noch lange in rohen Versuchen üben, bis sich ihnen endlich das glückliche Gleichgewicht der gesellschaftlichen Kräfte von selbst darbietet.

---

1) Bei Nast folgt: „Doch zum Glück für die spätern Bewohner von Sparta stand es nicht in der Macht ihres Gesetzgebers, jenen Stillstand, der in seinem Plan lag, zu verewigen. — Es ist eine unumstößliche Wahrheit, daß das natürliche Streben des menschlichen Geistes zu höherer Vollkommenheit zwar aufgehalten, aber niemals unterdrückt werden kann. Auch die Geschichte des Spartanischen Staates hat diese Wahrheit bestätigt. Der Entwurf Lykurg's, der auf die Unterdrückung des natürlichsten Bedürfnisses und der edelsten Kräfte der Menschheit berechnet war, mußte scheitern, und das künstliche Staatsgebäude, welches er auf demselben errichtet hatte, mußte früher oder später in sich selber zerfallen. Kein Wunder also, daß der Spartanische Staat in der Folge wirklich zerfiel; eher sollte man sich darüber wundern, wie dieser Staat sich in dieser Spannung noch mehrere Jahrhunderte hindurch erhalten konnte."

2) Diese Periode fehlt bei Nast.

Der Stein leidet geduldig den bildenden Meißel, und die Saiten, die der Tonkünstler anschlägt, antworten ihm, ohne seinem Finger zu widerstreben.

Der Gesetzgeber allein bearbeitet einen selbstthätigen, widerstrebenden Stoff — die menschliche Freiheit. Nur unvollkommen kann er das Ideal in Erfüllung bringen, das er in seinem Gehirne noch so rein entworfen hat; aber hier ist der Versuch allein schon alles Lobes werth, wenn er mit uneigennützigem Wohlwollen unternommen und mit Zweckmäßigkeit vollendet wird.[1])

Solon.

Von der Gesetzgebung des Lykurgus in Sparta war die Gesetzgebung Solon's in Athen fast durchaus das Widerspiel — und da die beiden Republiken Sparta und Athen die Hauptrollen in der griechischen Geschichte spielen, so ist es ein anziehendes Geschäft, ihre verschiedenen Staatsverfassungen neben einander zu stellen und ihre Gebrechen und Vorzüge gegen einander abzuwägen.

Nach dem Tode des Kodrus wurde die königliche Würde in Athen abgeschafft und einer Obrigkeit, die den Namen Archon führte, die höchste Gewalt auf lebenslang übertragen. In einem Zeitraum von mehr als dreihundert Jahren herrschten dreizehn solcher Archonten in Athen, und aus diesem Zeitraum hat uns die Geschichte nichts Merkwürdiges von der neuen Republik aufbehalten. Aber der Geist der Demokratie, der den Atheniensern schon zu Homer's Zeiten eigenthümlich war, regte sich am Schluß dieser Periode wieder. Eine lebenslängliche Dauer des Archontats war ihnen doch ein allzu lebhaftes Bild der königlichen Würde, und vielleicht hatten die vorhergegangenen Archonten ihre große und dauerhafte Macht mißbraucht. Man setzte also die Dauer der Archonten auf zehn Jahre. Ein wichtiger Schritt zur künftigen Freiheit; denn dadurch, daß es alle zehn Jahre einen neuen Beherrscher wählte, erneuerte das Volk den Actus seiner Souveränität, es nahm alle zehn Jahre seine weggegebene

---

1) Die beiden letzten Absätze fehlen bei Nast.

Gewalt zurück, um sie nach Gutbefinden von Neuem wegzugeben. Dadurch blieb ihm immer in frischem Gedächtniß, was die Unterthanen erblicher Monarchien zuletzt ganz vergessen: daß es selbst die Quelle der höchsten Gewalt, daß der Fürst nur das Geschöpf der Nation ist.

Dreihundert Jahre hatte das Athenienfische Volk einen lebenslänglichen Archon über sich geduldet; aber die zehnjährigen Archonten wurde es schon im siebzigsten Jahre müde. Dies war ganz natürlich; denn während dieser Zeit hatte es siebenmal die Archontenwahl erneuert, es war also siebenmal an seine Souveränität erinnert worden. Der Geist der Freiheit hatte sich also in der zweiten Periode weit lebhafter regen müssen, weit schneller entwickeln müssen als in der ersten.

Der siebente der zehnjährigen Archonten war auch der letzte von dieser Gattung. Das Volk wollte alle Jahre den Genuß seiner Obergewalt haben; es hatte die Erfahrung gemacht, daß eine auf zehn Jahre verliehene Gewalt noch immer lang genug daure, um zum Mißbrauch zu verführen. Künftig also war die Archontenwürde auf ein einziges Jahr eingeschränkt, nach dessen Verfluß eine neue Wahl vorgenommen wurde. Es that noch einen Schritt weiter. Weil auch eine noch so kurz dauernde Gewalt in den Händen eines Einzigen der Monarchie schon sehr nahe kommt, so schwächte es diese Gewalt, indem es dieselbe unter neun Archonten vertheilte, die zugleich regierten.

Drei dieser neun Archonten hatten Vorzüge vor den sechs übrigen. Der erste, Archon Eponymos genannt, führte den Vorsitz bei der Versammlung; sein Name stand unter den öffentlichen Acten; nach ihm nannte man das Jahr. Der zweite, Basileus oder König genannt, hatte über die Religion zu wachen und den Gottesdienst zu besorgen; dies war aus frühern Zeiten beibehalten, wo die Aufsicht über den Gottesdienst ein wesentliches Stück der Königswürde gewesen. Der dritte, Polemarch, war Anführer im Kriege. Die sechs übrigen führten den Namen Thesmotheten, weil sie die Constitution zu bewahren und die Gesetze zu erhalten und auszulegen hatten.

Die Archonten wurden aus den vornehmsten Familien gewählt, und in spätern Zeiten erst drangen sich auch Personen aus dem Volk in diese Würde. Die Verfassung war daher einer Aristokratie weit näher als einer Volksregierung, und das letzte hatte also noch nicht sehr viel dabei gewonnen.

Die Anordnung, daß jedes Jahr neun neue Archonten gewählt wurden, hatte neben ihrer guten Seite, nämlich Mißbrauch der

höchsten Gewalt zu verhüten, auch eine sehr schlimme, und diese war, daß sie Factionen im Staat hervorbrachte. Denn nun gab es viele Bürger im Staat, welche die höchste Gewalt bekleidet und wieder abgegeben hatten. Mit Niederlegung ihrer Würde konnten sie nicht so leicht auch den Geschmack an dieser Würde, nicht so leicht das Vergnügen am Herrschen ablegen, das sie zu kosten angefangen hatten. Sie wünschten also wieder zu werden, was sie waren; sie machten sich also einen Anhang, sie erregten innere Stürme in der Republik. Die schnellere Abwechselung und die größere Anzahl der Archonten machten ferner jedem angesehenen und reichen Athenienser Hoffnung, zum Archontat zu gelangen, eine Hoffnung, die er vorher, als nur Einer diese Würde bekleidete und nicht sobald wieder darin abgelöst wurde, wenig oder nicht gekannt hatte. Diese Hoffnung wurde endlich bei ihnen zur Ungeduld, und diese Ungeduld führte sie zu gefährlichen Anschlägen. Beide also, sowol Die, welche schon Archonten gewesen, als Die, welche sich sehnten, es zu werden, wurden der bürgerlichen Ruhe auf gleiche Art gefährlich.

Das Schlimmste dabei war, daß die obrigkeitliche Macht durch Vertheilung unter Mehrere und durch ihre kurze Dauer mehr als jemals gebrochen war. Es fehlte daher an einer starken Hand, die Factionen zu bändigen und die aufrührerischen Köpfe im Zaum zu halten. Mächtige und verwegene Bürger stürzten den Staat in Verwirrung und strebten nach Unabhängigkeit.

Man warf endlich, um diesen Unruhen zu steuern, die Augen auf einen unbescholtenen und allgemein gefürchteten Bürger, dem die Verbesserung der Gesetze, die bis jetzt nur in mangelhaften Traditionen bestanden, übertragen ward. Drako hieß dieser gefürchtete Bürger — ein Mann ohne Menschengefühl, der der menschlichen Natur nichts Gutes zutraute, alle Handlungen blos in dem finstern Spiegel seiner eignen trüben Seele sah und ganz ohne Schonung war für die Schwächen der Menschheit; ein schlechter Philosoph und ein noch schlechterer Kenner der Menschen, mit kaltem Herzen, beschränktem Kopf und unbiegsam in seinen Vorurtheilen. Solch ein Mann war vortrefflich, Gesetze zu vollziehen; aber sie zu geben, konnte man keine schlimmere Wahl treffen.

Es ist uns wenig von den Gesetzen des Drako übrig geblieben; aber dieses Wenige schildert uns den Mann und den Geist seiner Gesetzgebung. Alle Verbrechen strafte er ohne Unterschied mit dem Tode, den Müßiggang wie den Mord, den Diebstahl eines Kohls

oder eines Schafs wie den Hochverrath und die Mordbrennerei. Als man ihn daher fragte, warum er die kleinen Vergehungen ebenso streng bestrafe als die schwersten Verbrechen, so war seine Antwort: „Die kleinsten Verbrechen sind des Todes würdig; für die größern weiß ich keine andre Strafe als den Tod — darum muß ich beide gleich behandeln.“ [1])

Drako's Gesetze sind der Versuch eines Anfängers in der Kunst, Menschen zu regieren. Schrecken ist das einzige Instrument, wodurch er wirkt. Er straft nur begangenes Uebel; er verhindert es nicht, er bekümmert sich nicht darum, die Quellen desselben zu verstopfen und die Menschen zu verbessern. Einen Menschen aus den Lebendigen vertilgen, weil er etwas Böses begangen hat, heißt ebenso viel, als einen Baum umhauen, weil eine seiner Früchte faul ist.

Seine Gesetze sind doppelt zu tadeln, weil sie nicht allein die heiligen Gefühle und Rechte der Menschheit wider sich haben, sondern auch, weil sie auf das Volk, dem er sie gab, nicht berechnet waren. War ein Volk in der Welt ungeschickt, durch solche Gesetze zu gedeihen, so war es das Athieniensische. Die Sclaven der Pharaonen oder des Königs der Könige würden sich endlich vielleicht darein gefunden haben — aber wie konnten Athenienser unter ein solches Joch sich beugen!

Auch blieben sie kaum ein halbes Jahrhundert in Kraft, ob er ihnen gleich den unbescheidenen Titel unwandelbarer Gesetze gab.

Drako hatte also seinen Auftrag sehr schlecht erfüllt, und anstatt zu nützen, schadeten seine Gesetze. Weil sie nämlich nicht befolgt werden konnten, und doch keine andre sogleich da waren, ihre Stelle zu ersetzen, so war es ebenso viel, als wenn Athen gar kein Gesetz gehabt hätte, und die traurigste Anarchie riß ein.

---

1) Die französische Form „Salamine“, welche Schiller in diesem Aufsatze gebraucht, macht es wahrscheinlich, daß er auch eine französische Uebersetzung des Plutarch benutzte. In der von Dacier (Paris, 1762) heißt es (II. S. 38 f.): „D'abord toutes les lois de Dracon, excepté celles qui étoient contre les meurtriers, furent cassées à cause de leur trop grande sévérité; car elles n'ordonnoient pour toutes les fautes qu'une même peine, qui étoit la mort; de sorte que ceux qui étoient convaincus de paresse et d'oisiveté, et ceux qui n'avoient volé que des herbes et des fruits dans un jardin, étoient punis aussi sévérement que les assassins et les sacrilèges. Aussi a-t-on fort vanté dans les siècles suivans le mot de Démadès, qui dit en parlant de ces loix, qu'elles n'avoient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang. Et Dracon lui-même, interrogé pourquoi il avoit ordonné une peine capitale pour toutes les fautes, avoit répondu que c'étoit parce que les plus petites lui avoient paru dignes de mort, et qu'il n'avoit pû trouver d'autre punition pour les plus grandes.“

Damals war der Zustand des Athenienſiſchen Volks äußerſt zu beklagen. Eine Claſſe des Volks beſaß Alles, die andre hingegen gar nichts; die Reichen unterdrückten und plünderten aufs Unbarmherzigſte die Armen. Es entſtand eine unermeßliche Scheidewand zwiſchen beiden. Die Noth zwang die ärmern Bürger, zu den Reichen ihre Zuflucht zu nehmen, zu eben den Blutigeln, die ſie ausgeſogen hatten; aber ſie fanden nur eine grauſame Hilfe bei dieſen. Für die Summen, die ſie aufnahmen, mußten ſie ungeheure Zinſen bezahlen und, wenn ſie nicht Termin hielten, ihre Ländereien ſelbſt an die Gläubiger abtreten. Nachdem ſie nichts mehr zu geben hatten und doch leben mußten, waren ſie dahin gebracht, ihre eigenen Kinder als Sclaven zu verkaufen, und endlich, als auch dieſe Zuflucht erſchöpft war, borgten ſie auf ihren eigenen Leib und mußten ſich gefallen laſſen, von ihren Creditoren als Sclaven verkauft zu werden. Gegen dieſen abſcheulichen Menſchenhandel war noch kein Geſetz in Attika gegeben, und nichts hielt die grauſame Habſucht der reichen Bürger in Schranken. So ſchrecklich war der Zuſtand Athen's! Wenn der Staat nicht zu Grunde gehen ſollte, ſo mußte man dieſes zerſtörte Gleichgewicht der Güter auf eine gewaltſame Art wieder herſtellen.

Zu dieſem Ende waren unter dem Volk drei Factionen entſtanden. Die eine, welcher die armen Bürger beſonders beitraten, forderte eine Demokratie, eine gleiche Vertheilung der Aecker, wie ſie Lykurgus in Sparta eingeführt hatte; die andre, welche die Reichen ausmachten, ſtritt für die Ariſtokratie.

Die dritte wollte beide Staatsformen mit einander verbunden wiſſen und ſetzte ſich den beiden andern entgegen, daß keine durchdringen konnte. [1])

Es war keine Hoffnung, dieſen Streit auf eine ruhige Art beizulegen, ſo lange man nicht einen Mann fand, dem ſich alle drei Parteien auf gleiche Weiſe unterwarfen und ihn zum Schiedsrichter über ſich anerkannten.

Glücklicherweiſe fand ſich ein ſolcher Mann, und ſeine Verdienſte um die Republik, ſein ſanfter, billiger Charakter und der Ruf ſeiner Weisheit hatte längſt ſchon die Augen der Nation auf ihn gezogen. Dieſer Mann war Solon, von königlicher Abkunft

1) Plutarch, überſetzt von Dacier (II. S. 28): „Car les montagnards tenoient pour le gouvernement populaire; ceux de la plaine vouloient un état oligarchique; et ceux de la côte maritime, demandant un gouvernement mêlé des deux premiers, empêchoient l'un et l'autre des deux partis opposés d'avoir l'avantage."

wie Lykurgus; denn er zählte den Kodrus unter seinen Ahnherrn. Solon's Vater war ein sehr reicher Mann gewesen; aber durch Wohlthun hatte er sein Vermögen geschwächt, und der junge Solon mußte in seinen ersten Jahren die Kaufmannschaft ergreifen. Durch Reisen, welche ihm diese Lebensart nothwendig machte, und durch den Verkehr mit auswärtigen Völkern bereicherte sich sein Geist, und sein Genie entwickelte sich im Umgang mit fremden Weisen. Frühe schon legte er sich auf die Dichtkunst, und die Fertigkeit, die er darin erlangte, kam ihm in der Folge sehr gut zu statten, moralische Wahrheiten und politische Regeln in dieses gefällige Gewand zu kleiden. Sein Herz war empfindlich für Freude und Liebe; einige Schwachheiten seiner Jugend machten ihn um so nachsichtiger gegen die Menschheit und gaben seinen Gesetzen das Gepräge von Sanftmuth und Milde, das sie von den Satzungen des Drako und Lykurgus so schön unterscheidet. Er war ferner noch ein tapfrer Heerführer gewesen, hatte der Republik den Besitz der Insel Salamine [1]) erworben und noch andere wichtige Kriegsdienste geleistet. Damals war das Studium der Weisheit noch nicht, wie jetzt, von politischer und kriegerischer Wirksamkeit getrennt; der Weise war der beste Staatsmann, der erfahrenste Feldherr, der tapferste Soldat; seine Weisheit floß in alle Geschäfte seines bürgerlichen Lebens. Solon's Ruf war durch ganz Griechenland erschollen, und in die allgemeinen Angelegenheiten des Peloponnes hatte er einen sehr großen Einfluß.

Solon war der Mann, der allen Parteien in Athen gleich lieb war. Die Reichen hatten große Hoffnungen von ihm, weil er selbst ein begüterter Mann war. Die Armen vertrauten ihm, weil er ein rechtschaffener Mann war. [2]) Der verständige Theil der Athenienser wünschte sich ihn zum Herrscher, weil die Monarchie das sicherste Mittel schien, die Factionen zu unterdrücken; seine Verwandten wünschten dieses gleichfalls, aber aus eigennützigen Absichten, um die Herrschaft mit ihm zu theilen. Solon verschmähte diesen Rath: „Die Monarchie," sagte er, „sei ein schöner Wohnplatz, aber er habe keinen Ausgang." [3])

1) Diese allgemeine französische Namensform findet sich bei Dacier immer und beweist also für Barthélémy als Quelle zu diesem Aufsatze durchaus nichts.

2) Plutarch, übers. v. Dacier (II. S. 30): „Enfin il fut élu archonte après Philombrotus et nommé arbitre souverain et législateur, du consentement de tout le monde, les riches l'agréant volontiers comme riche, et les pauvres le recevant comme homme de bien."

3) Ebendaselbst, S. 32: „Toutes ces raisons n'ébranlèrent pourtant pas Solon; il se contenta, dit-on, de répondre à ses amis: C'est un beau pays que la royauté, mais il n'a point d'issue."

Er begnügte sich, sich zum Archon und Gesetzgeber ernennen zu lassen, und übernahm dieses große Amt ungern und nur aus Achtung für das Wohl der Bürger.

Das Erste, womit er sein Werk eröffnete, war das berühmte Edict, Seisachtheia oder Erledigung genannt, wodurch alle Schulden aufgehoben und zugleich verboten wurde, daß künftig Keiner dem Andern auf seinen Leib etwas leihen durfte. Dieses Edict war allerdings ein gewaltsamer Angriff auf das Eigenthum; aber die höchste Noth des Staats machte einen gewaltsamen Schritt nothwendig. Er war unter zwei Uebeln das kleinere; denn die Classe des Volks, welche dadurch litt, war weit geringer als die, welche dadurch glücklich wurde.

Durch dieses wohlthätige Edict wälzte er auf einmal die schweren Lasten ab, welche die arme Bürgerclasse seit Jahrhunderten niedergedrückt hatten; die Reichen aber machte er dadurch nicht elend; denn er ließ ihnen, was sie hatten; er nahm ihnen nur die Mittel, ungerecht zu sein. Nichtsdestoweniger erntete er von den Armen so wenig Dank als von den Reichen. Die Armen hatten auf eine völlig gleiche Ländertheilung gerechnet, davon in Sparta das Beispiel gegeben war, und murrten deswegen gegen ihn, daß er ihre Erwartung hintergangen hatte.[1]) Sie vergaßen, daß der Gesetzgeber den Reichen ebenso gut als den Armen Gerechtigkeit schuldig sei, und daß die Anordnung des Lykurgus eben darum nicht nachahmungswürdig sei, weil sie sich auf eine Unbilligkeit gründete, die zu vermeiden gewesen wäre.

Der Undank des Volks preßte dem Gesetzgeber eine bescheidene Klage aus. „Ehmals," sagte er, „rauschte mir von allen Seiten mein Lob entgegen; jetzt schielt Alles mit feindlichen Blicken auf mich."[2]) Bald aber zeigten sich in Attika die wohlthätigen Folgen seiner Verfügung. Das Land, das vorher Sclavendienste that, war jetzt frei; der Bürger bearbeitete den Acker jetzt als sein Eigenthum, den er vorher als Tagelöhner für seinen Creditor

1) Ebendaselbst, S. 36: „D'abord cette ordonnance ne plût ni à l'un ni à l'autre des deux partis. Elle choqua les riches, parce qu'elle abolissoit les dettes: et elle fâcha encore plus les pauvres, parce qu'elle n'ordonnoit pas un nouveau partage des terres, comme ils l'avoient espéré; et que Solon ne les avoit pas tous rendu égaux en biens, comme Lycurgue l'avoit fait à Lacédémone."

2) Ebendaselbst, S. 37: „Or, il est si vrai que par sa déclaration il avoit offensé la plûpart des citoyens qui s'attendoient à toute autre chose, qu'il le témoigna lui-même dans ses vers: Ceux qui étoient auparavant enflés de joie et d'espérance, dit-il, me regardent présentement de travers comme un ennemi."

bearbeitet hatte. Viele ins Ausland verkaufte Bürger, die schon angefangen hatten, ihre Muttersprache zu verlernen, sahen als freie Menschen ihr Vaterland wieder.

Das Vertrauen in den Gesetzgeber kehrte zurück. Man übertrug ihm die ganze Reformation des Staats und unumschränkte Gewalt, über das Eigenthum und die Rechte der Bürger zu verfügen. Der erste Gebrauch, den er davon machte, war, daß er alle Gesetze des Drako abschaffte — diejenigen ausgenommen, welche gegen den Mord und Ehebruch gerichtet waren.

Nun übernahm er das große Werk, der Republik eine neue Constitution zu geben.

Alle Athheniensischen Bürger mußten sich einer Schätzung des Vermögens unterwerfen, und nach dieser Schätzung wurden sie in vier Classen oder Zünfte getheilt.

Die erste begriff Diejenigen in sich, welche jährlich 500 Maaß von trocknen und flüssigen Dingen Einkommen hatten.

Die zweite enthielt Diejenigen, welche 300 Maaß Einkommen hatten und ein Pferd halten konnten.

Die dritte Diejenigen, welche nur die Hälfte davon hatten, und wo also immer Zwei zusammentreten mußten, um diese Summe herauszubringen. Man nannte sie deswegen die Zweigespannten.

In der vierten waren Die, welche keine liegenden Gründe besaßen und blos von ihrer Handarbeit lebten, Handwerker, Taglöhner und Künstler.

Die drei ersten Classen konnten öffentliche Aemter bekleiden; Die aus der letzten waren davon ausgeschlossen, doch hatten sie bei der Nationalversammlung eine Stimme wie die Uebrigen, und dadurch allein genossen sie einen großen Antheil an der Regierung. Vor die Nationalversammlung, Ecclesia genannt, wurden alle große Angelegenheiten gebracht und durch dieselbe entschieden: die Wahl der Obrigkeiten, die Besetzung der Aemter, wichtige Rechtshändel, Finanzangelegenheiten, Krieg und Frieden. Da ferner die Solonischen Gesetze mit einer gewissen Dunkelheit behaftet waren, so mußte in jedem Fall, wo der Richter über ein Gesetz, das er auszulegen hatte, zweifelhaft war, an die Ecclesia appellirt werden, welche dann in letzter Instanz entschied, wie das Gesetz zu verstehen sei. Von allen Tribunalen konnte man an das Volk appelliren. Vor dem dreißigsten Jahr hatte Niemand Zutritt zur Nationalversammlung; aber sobald Einer das erforderliche Alter hatte, so konnte er ungestraft nicht mehr wegbleiben; denn Solon haßte und bekämpfte nichts so sehr als Lauigkeit gegen das gemeine Wesen.

Athen's Verfassung war auf diese Art in eine vollkommene Demokratie verwandelt; im strengsten Verstande war das Volk souverän, und nicht blos durch Repräsentanten herrschte es, sondern in eigner Person und durch sich selbst.

Bald aber zeigten sich nachtheilige Folgen dieser Einrichtung. Das Volk war zu schnell mächtig geworden, um sich dieses Vorrechts mit Mäßigung zu bedienen; Leidenschaft mischte sich in die öffentliche Versammlung, und der Tumult, den eine so große Volksmenge erregte, erlaubte nicht immer, reif zu überlegen und weise zu entscheiden. Diesem Uebel zu begegnen, schuf Solon einen Senat, zu welchem aus jeder der vier Zünfte hundert Mitglieder genommen wurden. Dieser Senat mußte sich vorher über die Punkte berathschlagen, welche der Ecclesia vorgelegt werden sollten. Nichts, was nicht vorher vom Senat in Ueberlegung genommen worden, durfte vor das Volk gebracht werden; aber das Volk allein behielt die Entscheidung. War eine Angelegenheit von dem Senat dem Volk vorgetragen, so traten die Redner auf, die Wahl desselben zu lenken. Diese Menschenclasse hat sich in Athen sehr viel Wichtigkeit erworben und durch den Mißbrauch, den sie von ihrer Kunst und dem leichtbeweglichen Sinn der Athenienser machte, der Republik ebenso viel geschadet, als sie ihr hätte nützen können, wenn sie, von Privatabsichten rein, das wahre Interesse des Staats immer vor Augen gehabt hätte. Alle Kunstgriffe der Beredsamkeit bot der Redner auf, dem Volk diejenige Seite einer Sache annehmlich zu machen, wozu er es gerne bringen wollte; und verstand er seine Kunst, so waren alle Herzen in seinen Händen. Durch diese Redner wurde dem Volk eine sanfte und erlaubte Fessel angelegt. Sie herrschten durch Ueberredung, und ihre Herrschaft war darum nicht weniger groß, weil sie der freien Wahl etwas übrig ließ. Das Volk behielt völlige Freiheit, zu wählen und zu verwerfen; aber durch die Kunst, womit man ihm die Dinge vorzulegen wußte, lenkte man diese Freiheit. Eine vortreffliche Einrichtung, wenn die Function der Redner immer in reinen und treuen Händen geblieben wäre. Bald aber wurden aus diesen Rednern Sophisten, die ihren Ruhm darein setzten, das Schlimme gut und das Gute schlimm zu machen. Mitten in Athen war ein großer öffentlicher Platz, von Bildsäulen der Götter und Helden umgeben, das Prytaneum genannt. Auf diesem Platz war die Versammlung des Senats, und die Senatoren erhielten davon den Namen der Prytanen. Von einem Prytanen wurde ein untadelhaftes Leben verlangt. Keinem Verschwender, Keinem, der seinem Vater

unehrerbietig begegnet, Keinem, welcher sich nur einmal betrunken hatte, durfte es in den Sinn kommen, sich zu diesem Amte zu melden.

Als sich in der Folge die Bevölkerung in Athen vermehrte und anstatt der vier Zünfte, welche Solon eingeführt hatte, zehn Zünfte gemacht wurden, wurde auch die Anzahl der Prytanen von 400 bis 1000 gesetzt. Aber von diesen 1000 Prytanen waren jährlich nur 500 in Function, und auch diese 500 nie auf einmal. Funfzig derselben regierten immer fünf Wochen lang, und zwar so, daß in jeder Woche nur zehn im Amte standen. So war es ganz unmöglich, willkürlich zu verfahren, denn Jeder hatte ebenso viele Zeugen und Hüter seiner Handlungen, als er Amtsgenossen hatte, und der Nachfolgende konnte immer die Verwaltung seines Vorgängers mustern. Alle fünf Wochen wurden vier Volksversammlungen gehalten, die außerordentlichen nicht mit gerechnet; eine Einrichtung, wodurch es ganz unmöglich gemacht ward, daß eine Angelegenheit lange unentschieden blieb und der Gang der Geschäfte verzögert wurde.

Außer dem Senat der Prytanen, den er neu erschuf, brachte Solon auch den Areopagus wieder in Ansehen, den Drako erniedrigt hatte, weil er ihm zu menschlich dachte. Er machte ihn zum obersten Aufseher und Schutzgeist der Gesetze und befestigte, wie Plutarch sagt, an diesen beiden Gerichten, dem Senat nämlich und dem Areopagus, wie an zwei Ankern, die Republik. [1])

Diese zwei Gerichtshöfe waren eingesetzt, über die Erhaltung des Staats und seiner Gesetze zu wachen. Zehn andere Tribunale beschäftigten sich mit Anwendung der Gesetze, mit der Gerechtigkeitspflege. Ueber Mordthaten erkannten vier Gerichtshöfe, das Palladium, das Delphinium, die Phreattys und Heliäa. Die zwei erstern bestätigte Solon nur, sie waren schon unter den Königen gestiftet. Unvorsätzliche Mordthaten wurden vor

---

1) Ebendaselbst, S. 41 f.: „Il établit le sénat de l'Aréopage, qu'il composa de ceux qui avoient été archontes ; et comme il avoit eu cette charge, il fut du nombre des juges. Mais voyant que l'abolition des dettes avoit rendu le peuple fier et haut à la main, il créa un second conseil de quatre cent hommes, cent de chaque tribu, devant lesquels on rapportoit toutes les affaires avant que de les proposer dans l'assemblée du peuple ; de sorte que le peuple ne connoissoit de rien qui n'eût été auparavant bien vu et examiné par ce conseil des quatre cent. Il réserva à l'aréopage, comme à la cour souveraine, l'intendance générale de toutes choses, et le soin de faire observer toutes les loix, dont il le fit le dépositaire ; et il crut que l'état arrêté et affermi par ces deux cours, comme par deux bonnes ancres, ne seroit plus si agité ni si tourmenté, et que le peuple seroit plus tranquille."

dem Palladium gerichtet. Vor dem Delphinium stellten sich Die, welche sich zu einem für erlaubt gehaltenen Todtschlag bekannten. Das Gericht Phreattys wurde eingesetzt, um über Diejenigen zu erkennen, welche eines vorsätzlichen Todtschlags wegen angeklagt wurden, nachdem sie bereits eines unvorsätzlichen Mordes wegen außer Landes geflüchtet waren. Der Beklagte erschien auf einem Schiffe, und am Ufer standen seine Richter. War er unschuldig, so kehrte er ruhig an seinen Verbannungsort zurück, in der fröhlichen Hoffnung, einst wieder heimkehren zu dürfen. Wurde er schuldig befunden, so kehrte er zwar auch unversehrt zurück, aber sein Vaterland hatte er auf ewig verloren.

Das vierte Criminalgericht war die Heliäa, die ihren Namen von der Sonne hatte, weil sie sich gleich nach Aufgang der Sonne und an einem Orte, den die Sonne bestrahlt, zu versammeln pflegte. Die Heliäa war eine außerordentliche Commission der andern großen Tribunale; ihre Mitglieder waren zugleich Richter und Magistrate. Sie hatten nicht blos Gesetze anzuwenden und zu vollziehen, sondern auch zu verbessern und ihren Sinn zu bestimmen. Ihre Versammlung war feierlich, und ein furchtbarer Eid verband sie zur Wahrheit.

Sobald ein Todesurtheil gefällt war, und der Beklagte hatte sich nicht durch eine freiwillige Verbannung demselben entzogen, so überlieferte man ihn den elf Männern; diesen Namen führte die Commission, wozu jede der zehn Zünfte einen Mann hergab, die mit dem Blutrichter elf ausmachten. Diese elf Männer hatten die Aufsicht über die Gefängnisse und vollzogen die Todesurtheile. Der Todesarten, welche man den Verbrechern in Athen zuerkannte, waren dreierlei. Entweder man stürzte ihn in einen Schlund, auch in das Meer hinunter, oder man richtete ihn mit dem Schwert hin oder gab ihm Schierling zu trinken.

Zunächst der Todesstrafe kam die Verweisung. Diese Strafe ist schrecklich in glückseligen Ländern; es giebt Staaten, aus denen es kein Unglück ist, verwiesen zu werden. Daß es die Verweisung zunächst an die Todesstrafe und, wenn sie ewig war, dieser letztern gleich setzte, ist ein schönes Selbstgefühl des Athenienſischen Volks. Der Athenienser, der sein Vaterland verloren, konnte in der ganzen übrigen Welt kein Athen mehr finden.

Die Verbannung war mit einer Confiscation aller Güter verbunden, den Ostracismus allein ausgenommen.

Bürger, welche durch außerordentliche Verdienste oder Glück zu einem größern Einfluß und Ansehen gelangt waren, als sich

mit der republikanischen Gleichheit vertrug, und die also anfingen, der bürgerlichen Freiheit gefährlich zu werden, verbannte man zuweilen, — *ehe sie diese Verbannung verdienten*. Um den Staat zu retten, war man unrecht gegen einen *einzelnen* Bürger. Die Idee, welche diesem Gebrauche zum Grunde liegt, ist an sich zu loben; aber das Mittel, welches man erwählte, zeugt von einer kindischen Politik. Man nannte diese Art der Verbannung den *Ostracismus*, weil die Vota auf *Scherben* geschrieben wurden. Sechstausend Stimmen waren nöthig, einen Bürger mit dieser Strafe zu belegen. Der Ostracismus mußte seiner Natur nach meistens den *verdientesten Bürger* treffen; er *ehrte* also mehr, als er schändete — aber darum war er doch nicht weniger ungerecht und grausam; denn er nahm dem Würdigsten, was ihm das Theuerste war, die Heimath. Eine vierte Art von Strafen bei Criminalverbrechen war die Strafe der Säule. Die Schuld des Verbrechers wurde auf eine Säule geschrieben, und dies machte ihn ehrlos mit seinem ganzen Geschlechte.

Geringere bürgerliche Händel zu entscheiden, waren sechs Tribunale eingesetzt, die aber niemals wichtig wurden, weil dem Verurtheilten von allen die Appellation an die höhern Gerichte und an die Ecclesia offen stand. Jeder führte seine Sache selbst, Weiber, Kinder und Sclaven ausgenommen. Eine Wasseruhr bestimmte die Dauer von seiner und seines Anklägers Rede. Die wichtigsten bürgerlichen Händel mußten in vierundzwanzig Stunden entschieden sein.

So viel von den bürgerlichen und politischen Anordnungen *Solon's*; aber darauf allein schränkte sich dieser Gesetzgeber nicht ein. Es ist ein Vorzug, den die alten Gesetzgeber vor den neuern haben, daß sie ihre Menschen den Gesetzen zubilden, die sie ihnen ertheilen, daß sie auch die Sittlichkeit, den Charakter, den gesellschaftlichen Umgang mitnehmen und den Bürger nie von dem Menschen trennen, wie wir. Bei uns stehen die Gesetze nicht selten in directem Widerspruch mit den Sitten. Bei den Alten standen Gesetze und Sitten in einer viel schöneren Harmonie. *Ihre* Staatskörper haben daher auch eine so lebendige Wärme, die den unsrigen ganz fehlt; mit unzerstörbaren Zügen war der Staat in die Seelen der Bürger gegraben.

Indessen muß man auch hier in Anpreisung des Alterthums sehr behutsam sein. Fast durchgängig kann man behaupten, daß die *Absichten* der alten Gesetzgeber weise und lobenswürdig waren, daß sie aber in den Mitteln *fehlten*. Diese Mittel zeugen oft von unrichtigen Begriffen und einer einseitigen Vor-

stellungsart. Wo wir zu weit zurückbleiben, eilten sie zu weit vor. Wenn unsre Gesetzgeber Unrecht gethan haben, daß sie moralische Pflichten und Sitten ganz vernachlässigten, so hatten die Gesetzgeber der Griechen darin Unrecht, daß sie moralische Pflichten mit dem Zwang der Gesetze einschärften. Zur moralischen Schönheit der Handlungen ist Freiheit des Willens die erste Bedingung, und diese Freiheit ist dahin, sobald man moralische Tugend durch gesetzliche Strafen erzwingen will. Das edelste Vorrecht der menschlichen Natur ist, sich selbst zu bestimmen und das Gute um des Guten willen thun. Kein bürgerliches Gesetz darf Treue gegen den Freund, Großmuth gegen den Feind, Dankbarkeit gegen Vater und Mutter zwangsmäßig gebieten; denn sobald es dieses thut, wird eine freie moralische Empfindung in ein Werk der Furcht, in eine sclavische Regung verwandelt.

Aber wieder auf unsern Solon zurückzukommen.

Ein Solonisches Gesetz verordnet, daß jeder Bürger die Beleidigung, die einem Andern widerführe, als sich selbst angethan betrachten und nicht ruhen solle, bis sie an dem Beleidiger gerochen sei. Das Gesetz ist vortrefflich, wenn man seine Absicht dabei betrachtet. Seine Absicht war, jedem Bürger warmen Antheil an allen Uebrigen einzuflößen und Alle mit einander daran zu gewöhnen, sich als Glieder eines zusammenhängenden Ganzen anzusehen.[1]) Wie angenehm würden wir überrascht werden, wenn wir in ein Land kämen, wo uns jeder Vorübergehende ungerufen gegen einen Beleidiger in Schutz nähme! Aber wie sehr würde unser Vergnügen verlieren, wenn uns zugleich dabei gesagt würde, daß er so schön habe handeln müssen!

Ein andres Gesetz, welches Solon gab, erklärt Denjenigen für ehrlos, der bei einem bürgerlichen Aufruhr neutral bleibe. Auch bei diesem Gesetz lag eine unverkennbare gute Absicht zum Grunde. Dem Gesetzgeber war es darum zu thun, seinen Bürgern das

1) Ebendaselbst, S. 40 f.: „Mais voulant encore plus subvenir à la foiblesse du menu peuple, il fit une loi qui permettoit à tout le monde de prendre et d'épouser la querelle de celui qu'on auroit outragé. Si quelqu'un avoit été blessé, battu ou maltraité, en quelque manière que ce pût être, le premier venu pouvoit poursuivre et mettre en justice celui qui avoit commis l'excès: ce législateur ayant sagement voulu accoûtumer par-là ses concitoyens à sentir les maux les uns des autres, comme membres d'un seul et même corps. Et à cette ordonnance se rapporte un mot qu'on a conservé de lui; car, comme on lui demandoit un jour quelle ville lui sembloit la plus heureuse et la mieux policée, il répondit que c'étoit celle dont les citoyens étoient si unis, que ceux qui n'avoient pas été outragés, sentoient l'injure faite à leurs compatriotes, et en poursuivoient la réparation aussi vivement que ceux qui l'avoient reçue."

innigste Interesse an dem Staat einzuflößen. Kälte gegen das Vaterland war ihm das Hassenswürdigste an einem Bürger. Neutralität kann oft eine Folge dieser Kälte sein; aber er vergaß, daß oft das feurigste Interesse am Vaterland diese Neutralität gebietet — alsdann nämlich, wenn beide Parteien Unrecht haben und das Vaterland bei beiden gleich viel zu verlieren haben würde.

Ein andres Gesetz des Solon verbietet, von den Todten übel zu reden, ein andres, an öffentlichen Oertern, wie vor Gericht, im Tempel oder im Schauspiel, einem Lebenden Böses nachzusagen. Einen Bastard spricht er von kindlichen Pflichten los; „denn der Vater," sagt er, „habe sich schon durch die genossene sinnliche Lust bezahlt gemacht;" ebenso sprach er den Sohn von der Pflicht frei, seinen Vater zu ernähren, wenn dieser ihn keine Kunst hätte lernen lassen. Er erlaubte, Testamente zu machen und sein Vermögen nach Willkür zu verschenken; „denn Freunde, die man sich wählt," sagte er, „sind mehr werth als bloße Verwandte." Die Aussteuer schaffte er ab, weil er wollte, daß die Liebe und nicht der Eigennutz Ehen stiftete. Noch ein schöner Zug von Sanftmuth in seinem Charakter ist, daß er verhaßten Dingen mildere Namen gab. Abgaben hießen Beiträge, Besatzungen Wächter der Stadt, Gefängnisse Gemächer, und die Schuldenvernichtung nannte er Erleichterung.[1]) Den Aufwand, zu dem der Athieniensische Geist sich so sehr neigte, mäßigte er durch weise Verordnungen; strenge Gesetze wachten über die Sitten des Frauenzimmers, über den Umgang beider Geschlechter und die Heiligkeit der Ehen.

Diese Gesetze, verordnete er, sollten nur auf hundert Jahre giltig sein — wie viel weiter sah er als Lykurgus! Er begriff, daß Gesetze nur Dienerinnen der Bildung sind, daß Nationen in ihrem männlichen Alter eine andere Führung nöthig haben als in ihrer Kindheit. Lykurg verewigte die Geisteskindheit der Spartaner, um dadurch seine Gesetze bei ihnen zu verewigen; aber sein Staat ist verschwunden mit seinen Gesetzen. Solon hingegen versprach den seinigen nur eine hundertjährige Dauer, und noch heutiges Tages sind viele derselben im römischen Gesetzbuche in Kraft. Die Zeit ist eine gerechte Richterin aller Verdienste.

---

1) Ebendaselbst, S. 33 f.: „Ce que des auteurs modernes écrivent, que les Athéniens ont accoûtumé de cacher la dureté des choses, en les adoucissant par des noms plus honnêtes et plus gracieux, comme lorsqu'ils appellent les courtisanes des amies, les impôts des contributions, les garnisons les gardes des villes, et la prison la maison, ce fut une invention de Solon qui appella l'abolition des dettes la décharge."

Man hat dem Solon zum Vorwurf gemacht, daß er dem Volk zu große Gewalt gegeben habe, und dieser Vorwurf ist nicht ungegründet. Indem er eine Klippe, die Oligarchie, zu sehr vermied, ist er einer andern, der Anarchie, zu nahe gekommen — aber doch auch nur nahe gekommen; denn der Senat der Prytanen und das Gericht des Areopagus waren starke Zügel der demokratischen Gewalt. Die Uebel, welche von einer Demokratie unzertrennlich sind, tumultuarische und leidenschaftliche Entscheidungen und der Geist der Faction, konnten freilich in Athen nicht vermieden werden — aber diese Uebel sind doch weit mehr der Form, die er wählte, als dem Wesen der Demokratie zuzuschreiben. Er fehlte darin sehr, daß er das Volk nicht durch Repräsentanten, sondern in Person entscheiden ließ, welches wegen der starken Menschenmenge nicht ohne Verwirrung und Tumult, und wegen der überlegenen Anzahl der unbemittelten Bürger nicht immer ohne Bestechung abgehen konnte. Der Ostracismus, wobei 6000 Stimmen zum Wenigsten erfordert wurden, läßt uns abnehmen, wie stürmisch es bei dergleichen Volksversammlung mag zugegangen sein. Wenn man aber auf der andern Seite bedenkt, wie gut auch der gemeinste Athenienser mit dem gemeinen Wesen bekannt war, wie mächtig der Nationalgeist in ihm wirkte, wie sehr der Gesetzgeber dafür gesorgt hatte, daß dem Bürger das Vaterland über Alles ging, so wird man einen bessern Begriff von dem politischen Verstand des Atheniensischen Pöbels bekommen und sich wenigstens hüten, von dem gemeinen Volke bei uns voreilig auf jenes zu schließen. Alle große Versammlungen haben immer eine gewisse Gesetzlosigkeit in ihrem Gefolge — alle kleinern aber haben Mühe, sich von aristokratischem Despotismus ganz rein zu erhalten. Zwischen beiden eine glückliche Mitte zu treffen, ist das schwerste Problem, das die kommenden Jahrhunderte erst auflösen sollen. Bewundernswerth bleibt mir immer der Geist, der den Solon bei seiner Gesetzgebung beseelte, der Geist der gesunden und ächten Staatskunst, die das Grundprincipium, worauf alle Staaten ruhen müssen, nie aus den Augen verlor: sich selbst die Gesetze zu geben, denen man gehorchen soll, und die Pflichten des Bürgers aus Einsicht und aus Liebe zum Vaterland, nicht aus sclavischer Furcht vor der Strafe, nicht aus blinder und schlaffer Ergebung in den Willen eines Obern zu erfüllen.

Schön und trefflich war es von Solon, daß er Achtung hatte für die menschliche Natur und nie den Menschen dem Staat, nie den Zweck dem Mittel aufopferte, sondern den Staat

dem Menschen dienen ließ. Seine Gesetze waren laxe Bänder, an denen sich der Geist der Bürger frei und leicht nach allen Richtungen bewegte und nie empfand, daß sie ihn lenkten; die Gesetze des Lykurgus waren eiserne Fesseln, an denen der kühne Muth sich wund rieb, die durch ihr drückendes Gewicht den Geist niederzogen. Alle mögliche Bahnen schloß der Atheniensische Gesetzgeber dem Genie und dem Fleiß seiner Bürger auf; der Spartanische Gesetzgeber vermauerte den seinigen alle bis auf eine einzige — das politische Verdienst. Lykurg befahl den Müßiggang durch Gesetze, Solon strafte ihn strenge. Darum reiften in Athen alle Tugenden, blühten alle Gewerbe und Künste, regten sich alle Sehnen des Fleißes; darum wurden alle Felder des Wissens dort bearbeitet. Wo findet man in Sparta einen Sokrates, einen Thucydides, einen Sophokles und Plato? Sparta konnte nur Herrscher und Krieger, — keine Künstler, keine Dichter, keine Denker, keine Weltbürger erzeugen. Beide, Solon wie Lykurg, waren große Männer, Beide waren rechtschaffne Männer; aber wie verschieden haben sie gewirkt, weil sie von entgegengesetzten Principien ausgingen! Um den Athenienfischen Gesetzgeber steht die Freiheit und die Freude, der Fleiß und der Ueberfluß — stehen alle Künste und Tugenden, alle Grazien und Musen herum, sehen dankbar zu ihm auf und nennen ihn ihren Vater und Schöpfer. Um den Lykurgus sieht man nichts als Tyrannei und ihr schreckliches Gegentheil, die Knechtschaft, die ihre Ketten schüttelt und dem Urheber ihres Elends flucht.

Der Charakter eines ganzen Volks ist der treueste Abdruck seiner Gesetze und also auch der sicherste Richter ihres Werths oder Unwerths. Beschränkt war der Kopf des Spartaners und unempfindlich sein Herz. Er war stolz und hochfahrend gegen seine Bundsgenossen, hart gegen seine Ueberwundenen, unmenschlich gegen seine Sclaven und knechtisch gegen seine Obern; in seinen Unterhandlungen war er ungewissenhaft und treulos, in seinen Entscheidungen despotisch, und seiner Größe, seiner Tugend selbst fehlte es an der gefälligen Anmuth, welche allein die Herzen gewinnt. Der Athenienser hingegen war weichmüthig und sanft im Umgang, höflich, aufgeweckt im Gespräch, leutselig gegen den Geringen, gastfrei und gefällig gegen den Fremden. Er liebte zwar Weichlichkeit und Putz, aber dies hinderte nicht, daß er im Treffen nicht wie ein Löwe kämpfte. Gekleidet in Purpur und mit Wohlgerüchen gesalbt, brachte er die Millionen des Xerxes und die rauhen Spartaner auf gleiche Weise zum Zittern. Er liebte die Vergnügungen der Tafel und konnte nur schwer dem Reiz

der Wollust widerstehen; aber Völlerei und schamloses Betragen machten ehrlos in Athen. Delicatesse und Wohlanständigkeit wurden bei keinem Volke des Alterthums so getrieben als bei diesem; in einem Kriege mit dem macedonischen Philipp hatten die Athenienser einige Briefe dieses Königs aufgefangen, unter denen auch einer an seine Gemahlin war; die übrigen alle wurden geöffnet, diesen einzigen schickten sie unerbrochen zurück. Der Athenienser war großmüthig im Glücke und im Unglücke standhaft — dann kostete es ihn nichts, für das Vaterland Alles zu wagen. Seine Sclaven behandelte er menschlich, und der mißhandelte Knecht durfte seinen Tyrannen verklagen. Selbst die Thiere erfuhren die Großmuth dieses Volks; nach vollendetem Bau des Tempels Hekatonpedon wurde verordnet, alle Lastthiere, welche dabei geschäftig gewesen, frei zu lassen und auf ihr ganzes künftiges Leben auf den besten Weiden umsonst zu ernähren. Eins dieser Thiere kam nachher von freien Stücken zur Arbeit und lief mechanisch vor den übrigen her, welche Lasten zogen. Dieser Anblick rührte die Athenienser so sehr, daß sie verordneten, dieses Thier auf Unkosten des Staats inskünftige besonders zu unterhalten.

Indessen bin ich es der Gerechtigkeit schuldig, auch die Fehler der Athenienser nicht zu verschweigen; denn die Geschichte soll keine Lobrednerin sein. Dieses Volk, das wir seiner feinen Sitten, seiner Sanftmuth, seiner Weisheit wegen bewundert haben, befleckte sich nicht selten mit dem schändlichsten Undank gegen seine größten Männer, mit Grausamkeit gegen seine überwundenen Feinde. Durch die Schmeicheleien seiner Redner verdorben, trotzig auf seine Freiheit und auf so viele glänzende Vorzüge eitel, drückte es seine Bundsgenossen und Nachbarn oft mit unerträglichem Stolze und ließ sich bei öffentlichen Berathschlagungen von einem leichtsinnigen Schwindelgeist leiten, der oft die Bemühungen seiner weisesten Staatsmänner zunichte machte und den Staat an den Rand des Verderbens riß. Jeder einzelne Athenienser war lenksam und weichmüthig; aber in öffentlichen Versammlungen war er der vorige Mann nicht mehr. Daher schildert uns Aristophanes seine Landsleute als vernünftige Greise zu Hause und als Narren in Versammlungen. [1]) Die Liebe zum Ruhme und der Durst nach Neuheit beherrschte sie bis

1) Vgl. Bd. I. 1. S. 204: „G. G." (d. h. Gelehrte Gesellschaften):
„Jeder, sieht man ihn einzeln, ist leiblich klug und verständig;
Sind sie in corpore, gleich wird Euch ein Dummkopf daraus."

zur Ausschweifung; an den Ruhm setzte der Athenienser oft seine Glücksgüter, sein Leben und nicht selten — seine Tugend. Eine Krone von Oelzweigen, eine Inschrift auf einer Säule, die sein Verdienst verkündigte, war ihm ein feurigerer Sporn zu großen Thaten als dem Perser alle Schätze des großen Königs. So sehr das Atheniensische Volk seinen Undank übertrieb, so ausschweifend war es wieder in seiner Dankbarkeit. Von einem solchen Volke im Triumph aus der Versammlung heimbegleitet zu werden, es auch nur einen Tag zu beschäftigen, war ein höherer Genuß für die Ruhmsucht des Atheniensers und auch ein wahrerer Genuß, als ein Monarch seinen geliebtesten Sclaven gewähren kann; denn es ist ganz etwas Anderes, ein ganzes stolzes, zartempfindendes Volk zu rühren, als einem einzigen Menschen zu gefallen. Der Athenienser mußte in immerwährender Bewegung sein; unaufhörlich haschte sein Sinn nach neuen Eindrücken, neuen Genüssen. Dieser Sucht nach Neuheit mußte man täglich neue Nahrung reichen, wenn sie sich nicht gegen den Staat selbst kehren sollte. Darum rettete ein Schauspiel, das man zu rechter Zeit gab, oft die öffentliche Ruhe, welche der Aufruhr bedrohte — darum hatte oft ein Usurpator gewonnen Spiel, wenn er nur diesem Hange des Volks durch eine Reihe von Lustbarkeiten opferte. Aber eben darum wehe dem verdientesten Bürger, wenn er die Kunst nicht verstand, täglich neu zu sein und sein Verdienst zu verjüngen!

Der Abend von Solon's Leben war nicht so heiter, als sein Leben es verdient hätte. Um den Zudringlichkeiten der Athenienser zu entgehen, die ihn täglich mit Fragen und Vorschlägen heimsuchten, machte er, sobald seine Gesetze im Gange waren, eine Reise durch Kleinasien, nach den Inseln und nach Aegypten, wo er sich mit den Weisesten seiner Zeit besprach, den königlichen Hof des Krösus in Lydien und den zu Sais in Aegypten besuchte. Was von seiner Zusammenkunft mit Thales von Milet und mit Krösus erzählt wird, ist zu bekannt, um hier noch wiederholt zu werden. Bei seiner Zurückkunft nach Athen fand er den Staat von drei Parteien zerrüttet, welche zwei gefährliche Männer, Megakles und Pisistratus, zu Anführern hatten. Megakles machte sich mächtig und furchtbar durch seinen Reichthum, Pisistratus durch seine Staatsklugheit und sein Genie. Dieser Pisistratus, Solon's ehemaliger Liebling und der Julius Cäsar von Athen, erschien einsmals bleich auf seinem Wagen ausgestreckt vor der Volksversammlung und bespritzt mit dem Blut einer Wunde, die er sich selbst in den Arm geritzt hatte. „So," sagte er, „haben mich

meine Feinde um Euretwillen mißhandelt. Mein Leben ist in ewiger Gefahr, wenn Ihr nicht Anstalten trefft, es zu schützen." Alsbald trugen seine Freunde, wie er sie selbst unterrichtet hatte, darauf an, daß ihm eine Leibwache gehalten würde, die ihn begleiten sollte, so oft er öffentlich ausging. Solon errieth den betrügerischen Sinn dieses Vorschlags und setzte sich eifrig, aber fruchtlos dagegen. Der Vorschlag ging durch, Pisistratus erhielt eine Leibwache, und nicht sobald sah er sich an ihrer Spitze, als er die Citadelle von Athen in Besitz nahm. Jetzt fiel die Decke von den Augen des Volks, aber zu spät. Der Schrecken ergriff Athen; Megakles und seine Anhänger entwichen aus der Stadt und überließen sie dem Usurpator. Solon, der sich allein nicht hatte täuschen lassen, war jetzt auch der Einzige, der den Muth nicht verlor; so viel er angewandt hatte, seine Mitbürger von ihrer Uebereilung zurückzuhalten, als es noch Zeit war, so viel wandte er jetzt an, ihren sinkenden Muth zu beleben. Als er nirgends Eingang fand, ging er nach Hause, legte seine Waffen vor seine Hausthüre und rief: „Nun hab' ich gethan, was ich konnte zum Besten des Vaterlands." Er dachte auf keine Flucht, sondern fuhr fort, die Thorheit der Athenienser und die Gewissenlosigkeit des Tyrannen heftig zu tadeln. Als ihn seine Freunde fragten, was ihn so muthig mache, dem Mächtigen zu trotzen, so antwortete er: „Mein Alter giebt mir diesen Muth." Er starb, und seine letzten Blicke sahen sein Vaterland nicht frei.[1])

Aber Athen war in keines Barbaren Hände gefallen. Pisistratus war ein edler Mensch und ehrte die Solonischen Gesetze.[2]) Als er in der Folge zweimal von seinem Nebenbuhler vertrieben und zweimal wieder Meister von der Stadt wurde, bis er endlich im ruhigen Besitz seiner Herrschaft blieb, machte er seine Usurpation durch wahre Verdienste um den Staat und glänzende Tugenden vergessen. Niemand bemerkte unter ihm, daß Athen nicht mehr frei war, so gelind und still floß seine Regierung, und nicht er, sondern Solon's Gesetze herrschten. Pisistratus eröffnete das goldne Alter von Athen; unter ihm dämmerte der schöne

---

1) Vgl. die Worte des sterbenden Attinghausen in „Wilhelm Tell" (VI. S. 85):
„Und vaterlos lass' ich Euch Alle, Alle
Zurück — Weh mir, daß meine letzten Blicke
Den Untergang des Vaterlands gesehn!"

2) Plutarch, übers. v. Dacier (II. S. 73 f.): „Aussi Pisistrate observoit-il presque toutes les loix de Solon et les faisoit observer à ses amis; jusques-là même qu'ayant été accusé d'un meurtre devant la cour de l'aréopage, quoiqu'il fût le maître, il se présenta modestement pour se défendre et pour se justifier; mais l'accusateur abandonna sa poursuite."

Morgen der griechischen Künste auf. Er starb, wie ein Vater bedauert.

Sein angefangenes Werk wurde von seinen Söhnen Hipparch und Hippias fortgesetzt. Beide Brüder regierten mit Eintracht, und gleiche Liebe zur Wissenschaft beseelte Beide. Unter ihnen blühten schon Simonides und Anakreon, und die Akademie wurde gestiftet. Alles eilte dem herrlichen Zeitalter des Perikles entgegen.

Dritter Abschnitt.

64.

Vorrede zur „Geschichte des Malteserordens, nach Vertot.“[1])

Der Tempelorden glänzte und verschwand wie ein Meteor in der Weltgeschichte; der Orden der Johanniter lebt schon sein siebentes Jahrhundert, und obgleich der politischen Schaubühne beinahe verschwunden, steht er für den Philosophen der Menschheit für ewige Zeiten als eine merkwürdige Erscheinung da. Zwar droht der Grund einzusinken, auf dem er errichtet worden, und wir blicken jetzt mit mitleidigem Lächeln auf seinen Ursprung hin, der für sein Zeitalter so heilig, so feierlich gewesen. Er selbst aber steht noch als eine ehrwürdige Ruine auf seinem nie erstiegenen Fels, und verloren in Bewunderung einer Heldengröße, die nicht mehr ist, bleiben wir wie vor einem umgestürzten Obelisken oder einem Trajanischen Triumphbogen vor ihm stehen.

Zwar wünschen wir uns nicht mit Unrecht dazu Glück, in einem Zeitalter zu leben, wo kein Verdienst, wie jenes, mehr zu

1) „Geschichte des Maltheserordens nach Vertot von M. N. bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Schiller. Erster Band. Jena, bei Christ. Heinr. Cuno's Erben. 1792.“ S. III—XVI.

Unterm 8. Oct. 1791 schrieb Schiller in Betreff dieses Werkes an Buchhändler Crusius in Leipzig:

„Sie erhalten zugleich binnen 6—8 Wochen die „Geschichte des Malteserordens“, welche ich, da der junge Herr Berling Vieles zu flüchtig bearbeitet hatte, reiferen Händen übergab und Ihnen in einer weit bessern Gestalt zuschicken werde. —— Von mir erhalten Sie jetzt dieses Werk, und ich kann mich für die Güte desselben verbürgen.“

Unterm 16. Dec. an Ebendenselben:

„Zugleich frage ich bei Ihnen an, ob Sie die „Geschichte der Malteser von Vertot“, wozu Sie mir doch keine große Lust zu haben scheinen, lieber ganz abgeben und an einen andern Verleger, der mich darum ersucht, überlassen wollen?“

Von dem in ersterem Briefe erwähnten Studenten Berling hatte Schiller nach Vertot die „Belagerung von Rhodus“ bearbeiten lassen, welche im 10. Heft der „Thalia“ abgedruckt ist. Vgl. „Briefwechsel mit Körner“, II. S. 206.

erwerben, wo ein Kraftaufwand, ein Heroismus, wie er in jenem Orden sich äußert, ebenso überflüssig als unmöglich ist; aber man muß gestehen, daß wir die Ueberlegenheit unsrer Zeiten nicht immer mit Bescheidenheit, mit Gerechtigkeit gegen die vergangenen geltend machen. Der verachtende Blick, den wir gewohnt sind auf jene Periode des Aberglaubens, des Fanatismus, der Gedankenknechtschaft zu werfen, verräth weniger den rühmlichen Stolz der sich fühlenden Stärke als den kleinlichen Triumph der Schwäche, die durch einen ohnmächtigen Spott die Beschämung rächt, die das höhere Verdienst ihr abnöthigte. Was wir auch vor jenen finstern Jahrhunderten voraus haben mögen, so ist es doch höchstens nur ein vortheilhafter Tausch, auf den wir allenfalls ein Recht haben könnten, stolz zu sein. Der Vorzug hellerer Begriffe, besiegter Vorurtheile, gemäßigterer Leidenschaften, freierer Gesinnungen — wenn wir ihn wirklich zu erweisen im Stande sind — kostet uns das wichtige Opfer praktischer Tugend, ohne die wir doch unser besseres Wissen kaum für einen Gewinn rechnen können. Dieselbe Cultur, welche in unserm Gehirn das Feuer eines fanatischen Eifers auslöschte, hat zugleich die Gluth der Begeisterung in unseren Herzen erstickt, [1]) den Schwung der Gesinnungen gelähmt, die thatenreifende Energie des Charakters vernichtet. Die Heroen des Mittelalters setzten an einen Wahn, den sie mit Weisheit verwechselten, und eben weil er ihnen Weisheit war, Blut, Leben und Eigenthum; so schlecht ihre Vernunft belehrt war, so heldenmäßig gehorchten sie ihren höchsten Gesetzen [2]) — und können wir, ihre verfeinerten Enkel, uns wol rühmen, daß wir an unsre Weisheit nur halb so viel, als sie an ihre Thorheit, wagen?

Was der Verfasser der Einleitung zu nachstehender Geschichte jenem Zeitalter als einen wichtigen Vorzug anrechnet — jene

---

1) Im „Don Karlos" sagt der Malteser Posa zur Königin (Werke, III. S. 294):

„Sagen Sie
Ihm, daß er für die Träume seiner Jugend
Soll Achtung tragen, wenn er Mann sein wird,
Nicht öffnen soll dem tödtenden Insecte
Gerühmter besserer Vernunft das Herz
Der zarten Götterblume — daß er nicht
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeisterung, die Himmelstochter, lästert!"

2) Vergl. die Einleitung des Uebersetzers (M. Niethammer), I. S. 29: „Der Verstand kann irren, indem er etwas für ein Vernunftgesetz hält, das dieser Ehre unwürdig war; aber die Vernunft muß uns immer ehrwürdig sein, die dem Gesetz aus reinen Gründen folgt."

praktische Stärke des Gemüths nämlich, das Theuerste an das Edelste zu setzen und einem blos idealischen Gut alle Güter der Sinnlichkeit zum Opfer zu bringen, bin ich sehr bereit, zu unterschreiben.[1]) Derselbe excentrische Flug der Einbildungskraft, der den Geschichtschreiber, den kalten Politiker an jenem Zeitalter irre macht, findet an dem Moralphilosophen einen weit billigern Richter, ja nicht selten vielleicht einen Bewunderer. Mitten unter allen Gräueln, welche ein verfinsterter Glaubenseifer begünstigt und heiligt, unter den abgeschmackten Verirrungen der Superstition entzückt ihn das erhabene Schauspiel einer über alle Sinnenreize siegenden Ueberzeugung, einer feurig beherzigten Vernunftidee, welche über jedes noch so mächtige Gefühl ihre Herrschaft behauptet. Waren gleich die Zeiten der Kreuzzüge ein langer, trauriger Stillstand in der Cultur, waren sie sogar ein Rückfall der Europäer in die vorige Wildheit, so war die Menschheit doch offenbar ihrer höchsten Würde nie vorher so nahe gewesen, als sie es damals war — wenn es anders entschieden ist, daß nur die Herrschaft seiner Ideen über seine Gefühle dem Menschen Würde verleiht. Die Willigkeit des Gemüths, sich von übersinnlichen Triebfedern leiten zu lassen, diese nothwendige Bedingung unsrer sittlichen Cultur, mußte sich, wie es schien, erst an einem schlechteren Stoffe üben und zur Fertigkeit ausbilden, bis dem guten Willen ein hellerer Verstand zu Hilfe kommen konnte. Aber daß es gerade dieses edelste aller menschlichen Vermögen ist, welches sich bei jenen wilden Unternehmungen äußert und ausbildet, söhnt den philosophischen Beurtheiler mit allen rohen Geburten eines unmündigen Verstandes, einer gesetzlosen Sinnlichkeit aus, und um der nahen Beziehung willen, welche der bloße Entschluß, unter der Fahne des Kreuzes zu streiten, zu der höchsten sittlichen Würde des Menschen hat, verzeiht er ihm gern seine abenteuerlichen Mittel und seinen chimärischen Gegenstand.

Von dieser Art sind nun die Glaubenshelden, mit denen uns die nachfolgende Geschichte bekannt macht; ihre Schwachheiten,

---

1) Vergl. Niethammer's Einleitung, S. 38 f.: „Immer wird es eine denkwürdige Erscheinung in der Geschichte des Menschen bleiben, daß er Alles, was für ihn allein Realität hat, einer bloßen Idee aufopfern konnte, die für ihn keine andre Wirklichkeit hatte, als die ihr seine Einbildungskraft in der wirklichen Welt angewiesen hatte. Es ist ein herzerhebender Anblick, die Macht der Vernunft an einem so großen Beispiel erwiesen zu sehen; ein ehrenvoller Triumph für die Menschheit, daß Menschen ihr Leben für ihre Pflicht, ihr Theuerstes für ihr Heiligstes, das Zeitliche für das Ewige wagen und für ein Gut, das noch kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, Alles aufopfern, was die Erde Wirkliches darbietet."

von glänzenden Tugenden geführt, dürfen sich einer weiseren Nachwelt kühn unter das Angesicht wagen. Unter dem Panier des Kreuzes sehen wir sie der Menschheit schwerste und heiligste Pflichten üben und, indem sie nur einem Kirchengesetze zu dienen glauben, unwissend die höhern Gebote der Sittlichkeit befolgen. Suchte doch der Mensch schon seit Jahrtausenden den Gesetzgeber über den Sternen, der in seinem eigenen Busen wohnt — warum diesen Helden es verargen, daß sie die Sanction einer Menschenpflicht von einem Apostel entlehnen und die allgemeine Verbindlichkeit zur Tugend so wie den Anspruch auf ihre Würde an ein Ordenskleid heften? Fühle man noch so sehr das Widersinnige eines Glaubens, der für die Scheingüter einer schwärmenden Einbildungskraft, für leblose Heiligthümer zu bluten befiehlt — wer kann der heroischen Treue, womit diesem Wahnglauben von den geistlichen Rittern Gehorsam geleistet wird, seine Achtung versagen? Wenn nach vollbrachten Wundern der Tapferkeit, ermattet vom Gefecht mit den Ungläubigen, erschöpft von den Arbeiten eines blutigen Tages diese Heldenschaar heimkehrt und, anstatt sich die siegreiche Stirne mit dem verdienten Lorbeer zu krönen, ihre ritterlichen Verrichtungen ohne Murren mit dem niedrigen Dienst eines Wärters vertauscht — wenn diese Löwen im Gefechte hier an den Krankenbetten eine Geduld, eine Selbstverleugnung, eine Barmherzigkeit üben, die selbst das glänzendste Heldenverdienst verdunkelt — wenn eben die Hand, welche wenige Stunden zuvor das furchtbare Schwert für die Christenheit führte und den zagenden Pilger durch die Säbel der Feinde geleitete, einem ekelhaften Kranken um Gottes willen die Speise reicht und sich keinem der verächtlichen Dienste entzieht, die unsre verzärtelten Sinne empören — wer, der die Ritter des Spitals zu Jerusalem in dieser Gestalt erblickt, bei diesen Geschäften überrascht, kann sich einer innigen Rührung erwehren?[1]) wer ohne

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Die Johanniter" (I. 1. S. 193):
„Herrlich kleidet sie Euch, des Kreuzes furchtbare Rüstung,
Wenn Ihr, Löwen der Schlacht, Akkon und Rhodus beschützt,
Durch die syrische Wüste den bangen Pilgrim geleitet
Und mit der Cherubim Schwert steht vor dem heiligen Grab.
Aber ein schönerer Schmuck umgiebt Euch die Schürze des Wärters,
Wenn Ihr, Löwen der Schlacht, Söhne des edelsten Stamms,
Dient an des Kranken Bett, dem Lechzenden Labung bereitet
Und die niedrige Pflicht christlicher Milde vollbringt.
Religion des Kreuzes, nur Du verknüpftest in einem
Kranze der Demuth und Kraft doppelte Palme zugleich!"
Desgl. Niethammer, a. a. O., S. 40 f.: „Armen- und Krankenpflege war ihre erste Bestimmung, Bekämpfung der Ungläubigen ihre zweite, Beförderung ihrer

Staunen die beharrliche Tapferkeit sehen, mit der sich der kleine Heldenhaufe in Ptolomais, in Rhodus und späterhin auf Malta gegen einen überlegenen Feind vertheidigt? die unerschütterliche Festigkeit seiner beiden Großmeister, Isle Adam und La Valette,[1] die gleich bewundernswürdige Willigkeit der Ritter selbst, sich dem Tode zu opfern? Wer liest ohne Erhebung des Gemüths den freiwilligen Untergang jener vierzig Helden im Fort St. Elmo,[2] ein Beispiel des Gehorsams, das von der gepriesenen Selbstaufopferung der Spartaner bei Thermopylä nur durch die größere Wichtigkeit des Zwecks übertroffen wird![3] Es ist der christlichen Religion von berühmten Schriftstellern der Vorwurf gemacht worden, daß sie den kriegerischen Muth ihrer Bekenner erstickt und das Feuer der Begeisterung ausgelöscht habe. Dieser Vorwurf — wie glänzend wird er durch das Beispiel der Kreuzheere, durch die glorreichen Thaten des Johanniter- und Tempelordens widerlegt? Der Grieche, der Römer kämpfte für seine Existenz, für zeitliche Güter, für das begeisternde Phantom der Weltherrschaft und der Ehre, kämpfte vor den Augen eines dankbaren Vaterlands, das ihm den Lorbeer für sein Verdienst schon von ferne zeigte. — Der Muth jener christlichen Helden

---

Religion bei beiden ihr Zweck. Jene rief sie zu Handlungen stiller Größe, diese führte sie zu großen Thaten auf einem weiten Schauplatz; Liebe zu ihren Glaubensbrüdern leitete sie zu beiden. Den frommen Pilgrimen, die zum Grabe Christi wallfahrteten, eine sichere Freistatt, den ermatteten einen Ruheplatz, den kranken einen Zufluchtsort zu verschaffen, den Zugang zum heil. Grabe zu erleichtern, war der Zweck ihrer ersten Verbindung. Der Geist der Zeiten, der nach dem ersten Kreuzkriege mehrere europäische Helden in diese andächtige Gesellschaft führte, änderte eben dadurch den Geist dieser großmüthigen Krankenwärter, die bisher unbekannt in stiller Größe blos ihrer religiösen Pflicht gelebt hatten, und machte aus diesen heldenmäßigen Gläubigen gläubige Helden. Sie, die bisher das heil. Grab nur gehütet hatten, erschienen nun auf einmal mit dem Schwert in der Hand, es aus den Händen der Ungläubigen zu entreißen."

1) Isle Adam war der Vertheidiger von Rhodus (vgl. „Thalia", X. S. 128 ff.), welches er jedoch zuletzt räumen mußte, La Valette der siegreiche Vertheidiger von Malta, Beide gegen Soliman.

2) Es hat uns nicht gelingen wollen, nachzuweisen, woher Schiller die Zahl vierzig hat. Bei Niethammer (I. S. 443) bleiben zuletzt noch sechzig Mann auf der Bresche übrig. Fast scheint diese Zahl nur eine Reminiscenz aus Schiller's eigner freier Dichtung im „Don Karlos" zu sein, wo es von dem Marquis Posa heißt (III. S. 233):

„Von jenen vierzig Rittern war er einer,
Die gegen Piali, Ulucciali
Und Mustapha und Hassem das Castell
Sanct Elmo in drei wiederholten Stürmen
Am hohen Mittag hielten."

3) Vgl. Schiller's Plan zu den „Maltesern": „Durch ein großes Opfer ist der Sieg so gut als entschieden, so wie in dem persischen Kriege durch den Tod des Leonidas."

entbehrte diese Hilfe und hatte keine andre Nahrung als sein eigenes, unerschöpfliches Feuer. [1])

Aber es ist noch eine andre Rücksicht, aus welcher mir eine Darstellung der äußern und innern Schicksale dieses geistlichen Ritterordens Aufmerksamkeit zu verdienen schien. Dieser Orden nämlich ist zugleich ein politischer Körper, gegründet zu einem eigenthümlichen Zweck, durch besondre Gesetze unterstützt, durch eigenthümliche Bande zusammengehalten. Er entsteht, er bildet sich, er blüht und verblüht, kurz, er eröffnet und beschließt sein ganzes politisches Leben vor unsern Augen. Der Gesichtspunkt, aus welchem der philosophische Beurtheiler jede politische Gesellschaft betrachtet, kann auch auf diesen mönchisch-ritterlichen Staat mit Recht angewendet werden. Die verschiedenen Formen nämlich, in welchen politische Gesellschaften zusammentreten, erscheinen demselben als ebenso viele von der Menschheit (wenngleich nicht absichtlich) angestellte Versuche, die Wirksamkeit gewisser Bedingungen entweder für einen eigenthümlichen Zweck oder für den gemeinschaftlichen Zweck aller Verbindungen überhaupt zu erproben. Was kann aber unserer Aufmerksamkeit würdiger sein, als den Erfolg dieser Versuche zu erfahren, als die Statthaftigkeit oder Unstatthaftigkeit jener Bedingungen für ihre Zwecke an einem belebenden Beispiele dargethan zu sehen? So hat das menschliche Geschlecht in der Folge der Zeiten beinahe alle nur denkbaren Bedingungen der gesellschaftlichen Glückseligkeit — wenngleich nicht in dieser Absicht — durch eigene Erfahrung geprüft; es hat sich, um endlich die zweckmäßigste zu erhaschen, in allen Formen der politischen Gemeinschaft versucht. Für alle diese Staatsorganisationen wird die Welthistorie gleichsam zu einer pragmatischen Naturgeschichte, welche mit Genauigkeit aufzählt, wie viel oder wie wenig durch diese verschiedenen Principien der Verbindung für das letzte Ziel des gemeinschaftlichen Strebens gewonnen worden ist. Aus einem ähnlichen Gesichtspunkt lassen sich nun auch die souveränen geistlichen Ritterorden betrachten, denen der Religionsfanatismus in den Zeiten der Kreuzzüge die Entstehung gegeben hat. Antriebe, welche sich nie zuvor in dieser Verknüpfung und zu diesem Zwecke wirksam gezeigt, werden hier zum ersten Mal zur Grundlage eines politischen Körpers genommen, und das Resultat davon ist, was die nach-

---

1) Niethammer a. a. O., I. S. 32: „In keiner andern Begebenheit der früheren Geschichte hat der menschliche Geist auf einer so hohen Stufe gestanden, selbst nicht in den Thaten der Römer und Griechen — den schönsten und größten, welche wir in der Reihe menschlicher Thaten bewundern."

stehende Geschichte dem Leser vor Augen legt. Ein feuriger Rittergeist verbindet sich mit zwangvollen Ordensregeln, Kriegszucht mit Mönchsdisciplin, die strenge Selbstverleugnung, welche das Christenthum fordert, mit kühnem Soldatentrotz, um gegen den äußern Feind der Religion einen undurchdringlichen Phalanx zu bilden und mit gleichem Heroismus ihrem mächtigen Gegner von innen, dem Stolz und der Ueppigkeit, einen ewigen Krieg zu schwören.

Rührende, erhabene Einfalt bezeichnet die Kindheit des Ordens, Glanz und Ehre krönt seine Jugend; aber bald unterliegt auch er dem gemeinen Schicksal der Menschheit. Wohlstand und Macht, natürliche Gefährten der Tapferkeit und Enthaltsamkeit, führen ihn mit beschleunigten Schritten der Verderbniß entgegen.[1]) Nicht ohne Wehmuth sieht der Weltbürger die herrlichen Hoffnungen getäuscht, zu denen ein so schöner Anfang berechtigte — aber dieses Beispiel bekräftigt ihm nur die unumstößliche Wahrheit, daß nichts Bestand hat, was Wahn und Leidenschaft gründete, daß nur die Vernunft für die Ewigkeit baut.

Nach dem, was ich hier von Vorzügen dieses Ordens habe berühren können, glaube ich keine weitere Rechtfertigung der Gründe nöthig zu haben, aus denen ich veranlaßt worden bin, das Vertot'sche Werk nach einer neuen Bearbeitung zum Druck zu befördern. Ob dasselbe auch der Absicht vollkommen entspricht, welche mir bei Anempfehlung desselben vor Augen schwebte, wage ich nicht zu behaupten; doch ist es das einzige Werk dieses Inhalts, was einen würdigen Begriff von dem Orden geben und die Aufmerksamkeit des Lesers daran fesseln kann. Der Uebersetzer hat sich, so viel immer möglich, bestrebt, der Erzählung, welche im Original sehr ins Weitschweifige fällt, einen raschern Gang und ein lebhafteres Interesse zu geben, und auch da, wo man an dem Verfasser die Unbefangenheit des Urtheils vermißt, wird man die verbessernde Hand des deutschen Bearbeiters nicht verkennen. Daß dieses Buch nicht für den Gelehrten und ebenso wenig für die studirende Jugend, sondern für das lesende Publicum, welches sich nicht an der Quelle selbst

---

1) In seinem Plan zu den „Maltesern" giebt Schiller folgenden Umriß der „Geschichte des Ordens in fünf Hauptperioden bis zu seiner Niederlassung auf Malta: 1) Unkriegerischer Anfang, christliche Charité; 2) Edelleute treten dazu und ergreifen das Schwert; 3) Rivalität mit dem Tempelorden; 4) Palästina geht verloren; Ritter gehen aufs Meer; 5) Wohlstand und Macht des Ordens führt sie ins Säculum zurück, und Laster reißen ein, Stolz, Schwelgerei und Pracht."

unterrichten kann, bestimmt ist, braucht wol nicht gesagt zu werden; und bei dem letztern hofft man durch Herausgabe desselben Dank zu verdienen. Die Geschichte selbst wird schon mit dem zweiten Bande beschlossen sein, da der Orden mit dem Ablauf des sechzehnten Jahrhunderts die Fülle seines Ruhms erreicht hat und von da an mit schnellen Schritten in eine politische Vergessenheit sinkt.

Jena, im April 1792. Schiller.

65.

Vorrede zu dem Werk: „Merkwürdige Rechtsfälle. Nach Pitaval.“ [1])

Unter derjenigen Classe von Schriften, welche eigentlich dazu bestimmt ist, durch die Lesegesellschaften ihren Zirkel zu machen, finden sich, wie man allgemein klagt, so gar wenige, bei denen sich entweder der Kopf oder das Herz der Leser gebessert fände. Das immer allgemeiner werdende Bedürfniß, zu lesen, auch bei denjenigen Volksclassen, zu deren Geistesbildung von Seiten des Staats so wenig zu geschehen pflegt, anstatt von guten Schriftstellern zu edleren Zwecken benutzt zu werden, wird vielmehr noch immer von mittelmäßigen Scribenten und gewinnsüchtigen Verlegern dazu gemißbraucht, ihre schlechte Waare, wär's auch auf Unkosten aller Volkscultur und Sittlichkeit, in Umlauf zu bringen. Noch immer sind es geistlose, geschmack- und sittenverderbende Romane, dramatisirte Geschichten, sogenannte Schriften für Damen [2]) und dergleichen, welche den besten Schatz der Lesebibliotheken ausmachen und den kleinen Rest gesunder Grundsätze, den unsre Theaterdichter noch verschonten, vollends zu Grund richten. Wenn man den Ursachen nachgeht, welche den Geschmack an diesen Geburten der Mittelmäßigkeit unterhalten, so findet man ihn in dem allgemeinen Hang der Menschen zu leidenschaftlichen und verwickelten Situationen gegründet, Eigenschaften, woran es oft den schlechtesten Producten am Wenigsten fehlt. Aber derselbe Hang, der das Schädliche in Schutz nimmt, warum sollte man ihn nicht für einen rühmlichen Zweck nutzen können? Kein geringer Gewinn wäre es für die Wahrheit,

1) „Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit. Nach dem Französischen Werk des Pitaval durch mehrere Verfasser ausgearbeitet und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Schiller. Erster Theil. Jena, bei Christ. Heinr. Cuno's Erben. 1792."

2) Vgl. „Xenien", 149 und 150 (Schiller's Werke, I. 2. S. 126, und Goethe's Werke, III. S. 238):

„Schriften für Damen und Kinder.

(149) „Bibliothek für das andre Geschlecht, nebst Fabeln für Kinder."
Also für Kinder nicht, nicht für das andre Geschlecht.

(150) Immer für Weiber und Kinder! Ich dächte, man schriebe für Männer
Und überließe dem Mann Sorge für Frau und für Kind."

wenn bessere Schriftsteller sich herablassen möchten, den schlechten die Kunstgriffe abzusehen, wodurch sie sich Leser erwerben, und zum Vortheil der guten Sache davon Gebrauch zu machen.

Bis dieses allgemeiner in Ausübung gebracht, oder bis unser Publicum cultivirt genug sein wird, um das Wahre, Schöne und Gute ohne fremden Zusatz für sich selbst liebzugewinnen, ist es an einem unterhaltenden Buch schon Verdienst genug, wenn es seinen Zweck ohne die schädlichen Folgen erreicht, womit man bei den mehrsten Schriften dieser Gattung das geringe Maaß der Unterhaltung, die sie gewähren, erkaufen muß. Es verdrängt wenigstens, so lang es gelesen wird, ein schlimmeres, und enthält es dann irgend noch einige Realität für den Verstand, streut es den Samen nützlicher Kenntnisse aus, dient es dazu, das Nachdenken des Lesers auf würdige Zwecke zu richten, so kann ihm unter der Gattung, wozu es gehört, der Werth nicht abgesprochen werden.

Von dieser Art ist das gegenwärtige Werk, für dessen Brauchbarkeit ich veranlaßt worden bin, ein öffentliches Zeugniß abzulegen, und ich glaube keine andre Gründe nöthig zu haben, um die Herausgabe desselben zu rechtfertigen. Man findet in demselben eine Auswahl gerichtlicher Fälle, welche sich an Interesse der Handlung, an künstlicher Verwicklung und Mannichfaltigkeit der Gegenstände bis zum Roman erheben und dabei noch den Vorzug der historischen Wahrheit voraus haben. Man erblickt hier den Menschen in den verwickeltesten Lagen, welche die ganze Erwartung spannen, und deren Auflösung der Divinationsgabe des Lesers eine angenehme Beschäftigung giebt. Das geheime Spiel der Leidenschaft entfaltet sich hier vor unsern Augen, und über die verborgenen Gänge der Intrigue, über die Machinationen des geistlichen[1]) sowol als weltlichen Betruges wird mancher Strahl der Wahrheit verbreitet. Triebfedern, welche sich im gewöhnlichen Leben dem Auge des Beobachters verstecken, treten bei solchen Anlässen, wo Leben, Freiheit und Eigenthum auf dem Spiele steht, sichtbarer hervor, und so ist der Criminalrichter im Stande, tiefere Blicke in das Menschenherz zu thun. Dazu kommt, daß der umständlichere Rechtsgang die geheimen Bewegursachen menschlicher Handlungen weit mehr ins Klare zu bringen fähig ist, als es sonst geschieht, und wenn die vollständigste Geschichtserzählung uns über die letzten Gründe einer Begebenheit, über die wahren Motive der handelnden Spieler

1) Besonders in der ersten Erzählung: „Die Besessenen zu Loudün oder die Geschichte des Urban Grandier."

oft genug unbefriedigt läßt, so enthüllt uns oft ein Criminalproceß das Innerste der Gedanken und bringt das versteckteste Gewebe der Bosheit an den Tag. Dieser wichtige Gewinn für Menschenkenntniß und Menschenbehandlung, für sich selbst schon erheblich genug, um diesem Werk zu einer hinlänglichen Empfehlung zu dienen, wird um ein Großes noch durch die vielen Rechtskenntnisse erhöht, die darin ausgestreut werden und die durch die Individualität des Falls, auf den man sie angewendet sieht, Klarheit und Interesse erhalten.

Die Unterhaltung, welche diese Rechtsfälle schon durch ihren Inhalt gewähren, wird bei vielen noch mehr durch die Behandlung erhöht. Ihre Verfasser haben, wo es anging, dafür gesorgt, die Zweifelhaftigkeit der Entscheidung, welche oft den Richter in Verlegenheit setzte, auch dem Leser mitzutheilen, indem sie für beide entgegengesetzte Parteien gleiche Sorgfalt und gleich große Kunst aufbieten, die letzte Entwickelung zu verstecken und dadurch die Erwartung aufs Höchste zu treiben.

Eine treue Uebersetzung der Pitavalischen Rechtsfälle ist bereits in derselben Verlagshandlung erschienen und bis zum vierten Bande fortgeführt worden. Aber der erweiterte Zweck dieses Werks macht eine veränderte Behandlung nothwendig. Da man bei dieser neuen Einkleidung auf das größere Publicum vorzüglich Rücksicht nahm, so würde es zweckwidrig gewesen sein, bei dem juristischen Theil dieselbe Ausführlichkeit beizubehalten, die das Original für Rechtsverständige vorzüglich brauchbar macht. Durch die Abkürzungen, die es unter den Händen des neuen Uebersetzers erlitten, gewann die Erzählung schon an Interesse, ohne deswegen an Vollständigkeit etwas einzubüßen.

Eine Auswahl der Pitavalischen Rechtsfälle dürfte durch drei bis vier Bände fortlaufen; alsdann aber ist man gesonnen, auch von andern Schriftstellern und aus andern Nationen (besonders, wo es sein kann, aus unserm Vaterland) wichtige Rechtsfälle aufzunehmen und dadurch allmählig diese Sammlung zu einem vollständigen Magazin für diese Gattung zu erheben. Der Grad der Vollkommenheit, den sie erreichen soll, beruht nunmehr auf der Unterstützung des Publicums und der Aufnahme, welche diesem ersten Versuch widerfahren wird.

Jena, in der Ostermesse 1792. F. Schiller.

66.

Vorbericht Schiller's zu der Sammlung seiner kleineren prosaischen Schriften.[1])

Vorbericht. Um dem Nachdruck zuvorzukommen und zugleich meinen Freunden in der lesenden Welt eine Auswahl desjenigen in die Hände zu geben, was ich unter meinen kleinern prosaischen Versuchen der Vergessenheit zu entziehen wünsche, habe ich diese Sammlung veranstaltet, auf welche, wenn sie anders Leser und Käufer findet, in der Folge ein zweiter und dritter Theil nachgeliefert werden könnten, die verschiedene, noch ungedruckte Aufsätze enthalten würden. Bei den mehrsten der hier abgedruckten Aufsätze möchte, wie ich gar wohl einsehe, eine strengere Feile nicht überflüssig gewesen sein, und es war auch anfangs meine Absicht, Ton und Inhalt meiner gegenwärtigen Vorstellungsart gemäßer zu machen; aber ein veränderter Geschmack ist nicht immer ein besserer, und vielleicht hätte die zweite Hand ihnen gerade dasjenige genommen, wodurch sie bei ihrer ersten Erscheinung Beifall gefunden haben. Sie tragen also auch noch jetzt das jugendliche Gepräge ihrer ersten, zufälligen Entstehung und bitten dieser Ursache wegen um die Nachsicht des Lesers. Nicht immer ist es der innere Gehalt einer Schrift, der den Leser fesselt; zuweilen gewinnt sie ihn blos durch charakteristische Züge, in denen sich die Individualität ihres Urhebers offenbart; eine Eigenschaft, die oft gerade die vollendetsten Werke eines Autors verleugnen. Für Leser also, welche diese interessiren kann, die, wenn sie in dem Buche auch nicht mehr finden sollten als den Verfasser selbst, mit diesem kleinen Gewinn sich begnügen, sind diese Rhapsodien bestimmt, und eine flüchtige, für ernsthafte Zwecke nicht ganz verlorene Unterhaltung ist Alles, was ich ihnen davon versprechen kann.

Jena, in der Ostermesse 1792.

---

1) „Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Aus mehrern Zeitschriften vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert. Erster Theil. Leipzig 1792. Bei Siegfried Lebrecht Crusius." Ein Abdruck dieses Vorberichts nach dem Originalmanuscript im „Schiller-Album" (Dresden, 1861) lautet abweichend Z. 24—26: „Für Leser also, welche schon eine gute Meinung von dem Verfasser mitbringen, und, wenn sie auch mehr nicht darin finden sollten als ihn selbst", und hat am Schluß noch den Zusatz: „Duldung ist Alles, worauf sie Anspruch machen."

Siebentes Buch.

Die „Neue Thalia“.

1792. 1793.

Inhaltsübersicht.

In der Inhaltsübersicht des vorigen Buches haben wir bereits der Wandlung gedacht, welche sich in Schiller's geistiger Thätigkeit im Sommer 1790 vollzog. War es in den letzten Jahren vorher das Feld der Geschichte gewesen, dem seine Studien und seine Neigung angehörten, so sehen wir diese von jetzt ab fast ausschließlich der Philosophie, insbesondere der Aesthetik zugewendet. Es war natürlich, daß diese veränderte geistige Richtung auch in seiner Zeitschrift, der „Thalia", ihren Ausdruck fand, und er gab ihr deshalb von jenem Zeitpunkte ab den veränderten Titel „Neue Thalia". Das zwölfte Heft des Jahrgangs 1791 ist das letzte Heft der „Thalia". Mit dem Jahre 1792 begann die „Neue Thalia". Auch die in der letzteren enthaltenen Aufsätze Schiller's sind meist aus seinen Vorlesungen hervorgegangen.

Das erste Stück der „Neuen Thalia" (1792) enthält Schiller's Uebersetzung der Zerstörung von Troja aus dem zweiten Buche der Aeneïde, welche er mit einer kurzen Vorbemerkung einleitete. Die Uebersetzung selbst hat ihre Stelle unter den Gedichten gefunden, und es gehört daher in die prosaischen Schriften nur jene

67. Vorbemerkung zur „Zerstörung von Troja".

Schiller spricht sich in derselben über die bei seiner Uebersetzung mit großem Glück versuchte Anwendung einer neuen metrischen Form (der frei gebauten Wieland'schen Stanze) aus. Es ist dies dasselbe Versmaaß, in dem er sein projectirtes großes Epos auf Friedrich den Großen oder Gustav Adolph zu dichten gedachte.

Diese Uebersetzung des zweiten und des im zweiten und dritten Stück der „N. Thalia" veröffentlichten vierten Buches der Aeneïde waren Schiller's einzige poetische Productionen in dieser Periode wissenschaftlicher Vertiefung.

Dasselbe Stück enthielt noch aus Schiller's Feder:

68. Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen.

Schiller schreibt über diesen Aufsatz an Körner unterm 4. December 1791 (Briefw., II. S. 280.): „... Jetzt arbeite ich einen ästhetischen Aufsatz aus, das tragische Vergnügen betreffend. In der Thalia wirst Du ihn finden und viel Kantschen Einfluß darin gewahr werden."

Das zweite Stück der „Neuen Thalia" enthielt außer dem vierten Buch der Aeneïde Schiller's Abhandlung

69. Ueber die tragische Kunst.

Dieser aus Vorlesungen Schiller's entstandene Aufsatz ist Fragment geblieben. Am Schlusse desselben wurde zwar „die Fortsetzung im nächsten Stücke" versprochen; es ist jedoch eine solche weder in letzterem, noch auch später erschienen.

Der zweite und letzte Jahrgang (1793) enthielt im 2.—5. Stück die drei Abhandlungen Nr. 70, 71 und 74 von Schiller:

70. Ueber Anmuth und Würde.

Mit einem Separattitel versehen, widmete Schiller diesen Aufsatz seinem Gönner, dem Coadjutor von Dalberg in Erfurt.

71. Vom Erhabenen.

Nur einen Theil des zweiten Abschnittes hiervon, mit der Ueberschrift „Das Pathetisch-Erhabene", nahm Schiller unter dem veränderten Titel

Ueber das Pathetische

in seine „Kleineren prosaischen Schriften" auf, und in dieser Gestalt ist der Aufsatz auch in die Körner'sche Ausgabe von Schiller's Werken übergegangen. Es fehlt daher der erste Theil desselben in allen früheren Ausgaben der Werke. Körner bemerkt hierüber: „Der Verfasser hatte in das dritte Stück der „Neuen Thalia" vom Jahrgang 1793 eine Abhandlung Vom Erhabenen eingerückt, die nach der Ueberschrift zur weitern Ausführung einiger Kantischen Ideen dienen sollte. Einige Jahre nachher (?) war über eben diesen Gegenstand die Schrift entstanden, die in diesem Bande die zehnte ist. Dieser spätern Bearbeitung, die sich mehr durch eigenthümliche Ansichten auszeichnete, gab der Verfasser den Vorzug, als seine kleinen prosaischen Schriften zusammen-

gedruckt wurden, und von jener frühern Abhandlung wurde nur ein Theil unter dem Titel: „Ueber das Pathetische" in diese Sammlung aufgenommen."

Die Schrift, welche Körner hiemit als spätere Bearbeitung des ersten Abschnittes von dem Aufsatze „Vom Erhabenen" bezeichnet, ist die Abhandlung „Ueber das Erhabene".

Der Unterschied zwischen beiden ist jedoch ein so bedeutender, daß auch die erste Bearbeitung Schiller's in einer vollständigen Ausgabe seiner Werke nicht fehlen darf, und wir theilen sie daher nach dem genauen Wortlaute der „Neuen Thalia" unter Nr. 71 mit, indem wir ihr zugleich die „spätere Bearbeitung des Gegenstandes":

72. **Ueber das Erhabene**

anschließen, obgleich dieser Aufsatz nicht in der „Neuen Thalia", sondern in Schiller's „Kleineren prosaischen Schriften" veröffentlicht wurde, wie dies auch mit dem folgenden Aufsatz der Fall ist, den

73. **Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst,**

welchen wir jedoch gleichfalls hier eingeschaltet haben, theils wegen seines verwandten Inhalts, theils aber auch, um die gesammten ästhetisch-philosophischen Aufsätze Schiller's aus jener Periode, welche er selbst veröffentlicht hat, in dem gegenwärtigen und folgenden Buche zu vereinigen.

Der letzte Beitrag in Prosa, welchen Schiller zur „Neuen Thalia" lieferte (fünftes Stück des Jahrgangs 1793), ist der nachfolgende:

74. **Zerstreute Betrachtungen über verschiedene aesthetische Gegenstände.**

Auch dieser Aufsatz ist unvollendet geblieben. Am Schlusse desselben findet sich die Bemerkung: „die Fortsetzung folgt"; in dem nächsten, sechsten Stück der „Neuen Thalia", mit welchem diese Zeitschrift schloß, ist die Fortsetzung jedoch nicht enthalten und eine solche auch später nicht anderweit erschienen.

Wir reihen zum Schlusse dieses Abschnittes noch an:

75. **Zwei Redactionsnoten Schiller's**

aus dem ersten und sechsten Stück der „Neuen Thalia", 1792.

67.

Die Zerstörung von Troja im zweiten Buch der „Aeneide“.

Neu übersetzt.[1])

Einige Freunde des Verfassers, die der lateinischen Sprache nicht kundig, aber fähig sind, jede Schönheit der alten Classiker zu empfinden, wünschten durch ihn mit der Aeneis des großen römischen Dichters etwas bekannt zu werden, von welcher, seines Wissens, noch keine nur irgend lesbare Uebersetzung sich findet. Die hauptsächlichste Schwierigkeit, die ihm bei Ausführung seines Vorhabens aufstieß, war die Wahl einer Versart, bei welcher von den wesentlichen Vorzügen des Originals am Wenigsten eingebüßt würde, und welche dasjenige, was schon allein der Sprachverschiedenheit wegen unvermeidlich verloren gehen mußte, von einer andern Seite einigermaßen ersetzen könnte. Der deutsche Hexameter schien ihm diese Eigenschaft nicht zu besitzen, und er hielt sich für überzeugt, daß dieses Silbenmaaß, selbst nicht unter Klopstockischen und Vossischen Händen, diejenige Biegsamkeit, Harmonie und Mannichfaltigkeit erlangen könnte, welche Virgil seinem Uebersetzer zur ersten Pflicht macht. Durch dieses Medium also glaubte er es schlechterdings aufgeben zu müssen, mit der Schönheit des Virgilischen Verses zu ringen. Er glaubte, die ganz eigene magische Gewalt, wodurch der Virgilische Vers uns hinreißt, in der seltenen Mischung von Leichtigkeit und Kraft, Eleganz und Größe, Majestät und Anmuth zu finden, wobei der römische Dichter von seiner Sprache unstreitig weit mehr unterstützt wurde, als der deutsche von der seinigen hoffen kann.

---

1) „Neue Thalia. Erster Band. Erstes Stück. Jahrgang 1792.“ S. 3—10. Die Uebersetzung selbst s. Schiller's Werke, I. Th. Drittes Buch. S. 6.

Mußte von diesen beiden so verschiedenen Eigenschaften des Ausdrucks eine der andern in der Uebersetzung nachgesetzt werden, so glaubte er bei derjenigen Versart, welche der Kraft, Majestät und Würde zwar einigen Abbruch thut, aber dem Ausdruck von Grazie, Gelenkigkeit, Wohlklang desto günstiger ist, am Allerwenigsten zu wagen. Stärke, Erhabenheit, Würde sind weit weniger abhängig von der Form und bedürfen weit weniger, von dem Ausdruck unterstützt zu werden als die letztern Eigenschaften; und wahre Kraft, wahre Erhabenheit, wahres Pathos muß in jeder Art von Darstellung die Probe halten, welches bei den andern Eigenschaften der Fall **nicht** ist, denen man also durch eine glückliche Wahl der Form zu Hilfe kommen muß. Es ließe sich vielleicht sogar mit triftigen Gründen behaupten, daß für einen ernsthaften, gewichtigen, pathetischen Inhalt die reizende, leichte Form, so wie in einer bekannten Gattung des Komischen für den geringfügigen Inhalt die feierliche Form vorzuziehen sei. Die harten Schläge, welche der Verfasser der Aeneis so oft auf das Herz seines Lesers führt, der großentheils kriegerische Inhalt seines Gedichts, die ganze Gravität seines Ganges, werden durch eine gefällige Versart gemildert, und die Harmonie, die Anmuth in der Einkleidung söhnt vielleicht nicht selten mit der anstrengenden, oft gar empörenden Schilderung aus. Diese Rücksicht vorzüglich bewog den Verfasser, den achtzeiligen Stanzen den Vorzug zu geben, derjenigen unter allen deutschen Versarten, wobei unsre Sprache noch zuweilen ihrer angestammten Härte vergißt und durch ihren männlichen Charakter doch noch hinlänglich verhindert wird, ins Weichliche oder Spielende zu fallen. Der Verfasser konnte diese Wahl um so mehr bei sich rechtfertigen, da es seit Erscheinung des **Idris** und **Oberon** [1]) zur ausgemachten Wahrheit geworden ist, daß die achtzeiligen Stanzen, besonders mit einiger Freiheit behandelt, für das Große, Erhabene, Pathetische und Schreckhafte selbst einen Ausdruck haben — freilich nur unter den Händen eines Meisters; aber wer pflegt auch im ersten Feuer eines Entschlusses und von Begeisterung hingerissen, eine so strenge Abrechnung mit seinen Kräften zu halten, um dasjenige, was die Form leistet, von dem, was er selbst dazu mitbringen muß, sorgfältig abzusondern? Der Leser wird entscheiden, ob sich der Verfasser auf das Instrument, das er wählte,

---

1) Von diesen beiden Gedichten Wieland's war „Idris" 1768 „Oberon" 1780 erschienen. Wieland hat das große Verdienst, die streng gebaute italienische Stanze dem Geiste der deutschen Sprache gemäß frei umgeformt zu haben.

verstanden hat; genug, wenn ihm nicht bewiesen werden kann, daß schon in der Wahl der Versart gefehlt worden sei. [1])

Wer übrigens die Schwierigkeiten kennt, die sich einem Uebersetzer der Aeneis, und vollends in einer gereimten Versart, in den Weg stellen, wird eher im Fall sein, zu wenig als zu viel zu erwarten. Nicht die geringste darunter war, eine glückliche Eintheilung zu treffen, wobei der lateinische Dichter seinem Uebersetzer nicht nur nicht vorgearbeitet, sondern sehr oft entgegengearbeitet hat. Das lateinische Original bewegt sich in einem stetigen Strome fort, und Virgil hat sich in vollem Maaße der Freiheit bedient, welche diese Form ihm gewährte. Dieser fortströmende Gang des Gedichts mußte nun in der Uebersetzung durch viele kurze Ruhepunkte unterbrochen und ein einziges, zusammenhängendes Ganze in mehrere kleine, sich leicht aneinanderschmiegende Ganze aufgelöst werden, wenn anders die Stanzenform ungezwungen scheinen und das sclavische Gepräg einer Uebersetzung verwischt werden sollte. Hier konnte es freilich nicht fehlen, daß nicht öfters vier oder fünf lateinische Hexameter in eine ganze Stanze ausgesponnen, oder auch umgekehrt acht und neun Verse des Originals in den engen Raum von acht Stanzenzeilen gepreßt wurden. Bei einem Dichter, der sich so wenig nehmen läßt als Virgil, war die letztere Operation unstreitig die bedenklichste, doch glaubt der Verfasser, die seinem Originale gebührende Achtung selten oder nie dabei übertreten zu haben.

---

1) Schiller an Körner, Rudolstadt, den 10. April 1791: „Dieser Tage habe ich mich beschäftigt, ein Stück aus dem zweiten Buche der „Aeneïde" in Stanzen zu bringen; eine Idee, wovon ich Dir wol schon geschrieben habe. Der Wunsch, mich in Stanzen zu versuchen, und ein Kitzel, Poesie zu treiben, hat mich dazu verführt. Du wirst, denke ich, daraus finden, daß sich Virgil, so übersetzt, ganz gut lesen ließ. Es ist aber beinahe Originalarbeit, weil man nicht nur den lateinischen Text neu eintheilen muß, um für jede Stanze ein kleines Ganze daraus zu erhalten, sondern weil es durchaus nöthig ist, dem Dichter im Deutschen von einer andern Seite wiederzugeben, was von der einen unvermeidlich verloren geht." Jena, den 24. October 1791: „Die Arbeit wird Dich freuen, denn sie ist mir gelungen. Für die ersten Stanzen, die ich je gemacht, und für eine Uebersetzung, bei der ich oft äußerst genirt war, haben sie eine Leichtigkeit, die ich mir nimmer zugetraut hätte."

Die Stanzen der „Aeneïde" sollten Schiller nur in der metrischen Behandlung seines projectirten epischen Gedichtes („Fridericiade") üben. Schon den 10. März 1789 schrieb er an Körner: „Aber welches Metrum ich dazu wählen würde, erräthst Du wol schwerlich? Kein anderes als ottave rime [d. h. Stanzen]. Alle anderen, das jambische ausgenommen, sind mir in den Tod zuwider; und wie angenehm müßte der Ernst, das Erhabene in so leichten Fesseln spielen! Singen muß man es können, wie die griechischen Bauern die „Iliade", wie die Gondolieri in Venedig die Stanzen aus dem „befreiten Jerusalem". Ich traue mir zu, schöne Verse zu machen."

Es kam ihm zu statten, daß selbst der gedrängte, wortsparende Virgil, dem Wohllaut oder der unerbittlichen Versform zu gefallen, nicht selten entbehrliche Wiederholungen und selbst Flickwörter sich erlaubte, welche die Schonung des Uebersetzers weniger verdienten.

Sehr gerne unterwirft er sich einer jeden kaltblütigen, kritischen Prüfung, was die Gewissenhaftigkeit und Treue seiner Uebersetzung betrifft, verbittet sich aber hiemit aufs Feierlichste jede Vergleichung seiner Arbeit mit der unerreichbaren Diction des römischen Dichters, welche unausbleiblich und ohne seine Schuld zu seinem Nachtheil ausfallen muß; denn er fordert alle gewesene, gegenwärtige und noch kommende deutsche Dichter auf, in einer so schwankenden, unbiegsamen, breiten, gothischen, rauhklingenden Sprache, als unsre liebe Muttersprache ist, mit der feinen Organisation und dem musikalischen Fluß der lateinischen ohne Nachtheil zu ringen.

Von dem Gedanken weit entfernt, sich an eine Uebersetzung der ganzen Aeneis wagen zu wollen, verspricht er in der Folge noch einige Bruchstücke aus dem vierten und sechsten Buch,[1]) wäre es auch nur, um den römischen Dichter bei unserm unlateinischen Publicum in die ihm gebührende Achtung zu setzen, welche er ohne seine Schuld scheint verscherzt zu haben, seitdem es der Blumauerischen Muse[2]) gefallen hat, ihn dem einreißenden Geist der Frivolität zum Opfer zu bringen.

---

1) Das sechste Buch, das Herabsteigen des Aeneas zur Unterwelt enthaltend, war nach dem Zeugniß von Schiller's Gattin dessen Lieblingsbuch; er las es ihr öfter aus dem Stegreif übersetzt vor. Die Uebersetzung desselben für die „Thalia" unterblieb jedoch. Wie sehr Schiller in demselben bewandert war, beweisen auch die „Xenien".

2) „Abenteuer des frommen Helden Aeneas oder Virgil's Aeneis, travestirt von Aloys Blumauer. Wien, 1784—1788."

68.

Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen.[1])

Wie sehr auch einige neuere Aesthetiker sich's zum Geschäft machen, die Künste der Phantasie und Empfindung gegen den allgemeinen Glauben, daß sie auf Vergnügen abzwecken, wie gegen einen herabsetzenden Vorwurf zu vertheidigen, so wird dieser Glaube dennoch nach wie vor auf seinem festen Grunde bestehen, und die schönen Künste werden ihren althergebrachten, unabstreitbaren und wohlthätigen Beruf nicht gern mit einem neuen vertauschen, zu welchem man sie großmüthig erhöhen will. Unbesorgt, daß ihre auf unser Vergnügen abzielende Bestimmung sie erniedrige, werden sie vielmehr auf den Vorzug stolz sein, dasjenige unmittelbar zu leisten, was alle übrigen Richtungen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes nur mittelbar erfüllen. Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, wenn auch der Mensch selbst in seinem moralischen Handeln von diesem Zwecke nichts wissen soll, wird wol Niemand bezweifeln, der überhaupt nur einen Zweck in der Natur annimmt. Mit dieser also, oder vielmehr mit ihrem Urheber haben die schönen Künste ihren Zweck gemein, Vergnügen auszuspenden und Glückliche zu machen. Spielend verleihen sie, was ihre ernstern Schwestern uns erst mühsam erringen lassen; sie verschenken, was dort erst der sauer erworbene Preis vieler Anstrengungen zu sein pflegt. Mit anspannendem Fleiße müssen wir die Vergnügungen des Verstandes, mit schmerzhaften Opfern die Billigung der Vernunft, die Freuden der Sinne durch harte Entbehrungen erkaufen oder das Uebermaaß derselben durch eine Kette von Leiden büßen; die Kunst allein gewährt uns Genüsse, die nicht erst abverdient werden dürfen, die kein Opfer kosten, die durch keine Reue erkauft werden. Wer wird aber das Verdienst, auf diese Art zu ergetzen, mit dem armseligen Verdienst, zu belustigen, in eine Classe setzen? wer sich einfallen lassen, der schönen

1) Zuerst erschienen in: „Neue Thalia. Erster Band. Erstes Stück. 1792." S. 92—125; wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften von Schiller. 4. Th. 1802." S. 75—109.

Kunst blos deswegen jenen Zweck abzusprechen, weil sie über diesen erhaben ist?

Die wohlgemeinte Absicht, das Moralischgute überall als höchsten Zweck zu verfolgen, die in der Kunst schon so manches Mittelmäßige erzeugte und in Schutz nahm, hat auch in der Theorie einen ähnlichen Schaden angerichtet. Um den Künsten einen recht hohen Rang anzuweisen, um ihnen die Gunst des Staats, die Ehrfurcht aller Menschen zu erwerben, vertreibt man sie aus ihrem eigenthümlichen Gebiet, um ihnen einen Beruf aufzudringen, der ihnen fremd und ganz unnatürlich ist. Man glaubt ihnen einen großen Dienst zu erweisen, indem man ihnen anstatt des frivolen Zwecks, zu ergetzen, einen moralischen unterschiebt, und ihr so sehr in die Augen fallender Einfluß auf die Sittlichkeit muß diese Behauptung unterstützen. Man findet es widersprechend, daß dieselbe Kunst, die den höchsten Zweck der Menschheit in so großem Maaße befördert, nur beiläufig diese Wirkung leisten und einen so gemeinen Zweck, wie man sich das Vergnügen denkt, zu ihrem letzten Augenmerk haben sollte. Aber diesen anscheinenden Widerspruch würde, wenn wir sie hätten, eine bündige Theorie des Vergnügens und eine vollständige Philosophie der Kunst sehr leicht zu heben im Stande sein. Aus dieser würde sich ergeben, daß ein freies Vergnügen, so wie die Kunst es hervorbringt, durchaus auf moralischen Bedingungen beruhe, daß die ganze sittliche Natur des Menschen dabei thätig sei. Aus ihr würde sich ferner ergeben, daß die Hervorbringung dieses Vergnügens ein Zweck sei, der schlechterdings nur durch moralische Mittel erreicht werden könne, daß also die Kunst, um das Vergnügen als ihren wahren Zweck vollkommen zu erreichen, durch die Moralität ihren Weg nehmen müsse. Für die Würdigung der Kunst ist es aber vollkommen einerlei, ob ihr Zweck ein moralischer sei, oder ob sie ihren Zweck nur durch moralische Mittel erreichen könne; denn in beiden Fällen hat sie es mit der Sittlichkeit zu thun und muß mit dem sittlichen Gefühl im engsten Einverständniß handeln; aber für die Vollkommenheit der Kunst ist es nichts weniger als einerlei, welches von beiden ihr Zweck und welches das Mittel ist. Ist der Zweck selbst moralisch, so verliert sie das, wodurch sie allein mächtig ist, ihre Freiheit, und das, wodurch sie so allgemein wirksam ist, den Reiz des Vergnügens. Das Spiel verwandelt sich in ein ernsthaftes Geschäft; und doch ist es gerade das Spiel, wodurch sie das Geschäft am Besten vollführen kann. Nur indem sie ihre höchste ästhetische Wirkung erfüllt, wird sie einen wohlthätigen Einfluß auf die

Sittlichkeit haben; aber nur indem sie ihre völlige Freiheit ausübt, kann sie ihre höchste ästhetische Wirkung erfüllen.

Es ist ferner gewiß, daß jedes Vergnügen, insofern es aus sittlichen Quellen fließt, den Menschen sittlich verbessert, und daß hier die Wirkung wieder zur Ursache werden muß. Die Lust am Schönen, am Rührenden, am Erhabenen stärkt unsre moralischen Gefühle, wie das Vergnügen am Wohlthun, an der Liebe u. s. f. alle diese Neigungen stärkt. Ebenso wie ein vergnügter Geist das gewisse Loos eines sittlich vortrefflichen Menschen ist, so ist sittliche Vortrefflichkeit gern die Begleiterin eines vergnügten Gemüths. Die Kunst wirkt also nicht deswegen allein sittlich, weil sie durch sittliche Mittel ergetzt, sondern auch deswegen, weil das Vergnügen selbst, das die Kunst gewährt, ein Mittel zur Sittlichkeit wird.

Die Mittel, wodurch die Kunst ihren Zweck erreicht, sind so vielfach, als es überhaupt Quellen eines freien Vergnügens giebt. Frei aber nenne ich dasjenige Vergnügen, wobei die geistigen Kräfte, Vernunft und Einbildungskraft thätig sind,[1]) und wo die Empfindung durch eine Vorstellung erzeugt wird, im Gegensatz von dem physischen oder sinnlichen Vergnügen, wobei die Seele einer blinden Naturnothwendigkeit unterworfen wird[2]) und die Empfindung unmittelbar auf ihre physische Ursache erfolgt. Die sinnliche Lust ist die einzige, die vom Gebiet der schönen Kunst ausgeschlossen wird, und eine Geschicklichkeit, die sinnliche Lust zu erwecken, kann sich nie oder alsdann nur zur Kunst erheben, wenn die sinnlichen Eindrücke nach einem Kunstplan geordnet, verstärkt oder gemäßigt werden und diese Planmäßigkeit durch die Vorstellung erkannt wird. Aber auch in diesem Fall wäre nur dasjenige an ihr Kunst, was der Gegenstand eines freien Vergnügens ist, nämlich der Geschmack in der Anordnung, der unsern Verstand ergetzt, nicht die physischen Reize selbst, die nur unsre Sinnlichkeit vergnügen.

Die allgemeine Quelle jedes, auch des sinnlichen Vergnügens ist Zweckmäßigkeit. Das Vergnügen ist sinnlich, wenn die Zweckmäßigkeit nicht durch die Vorstellungskräfte erkannt wird, sondern blos durch das Gesetz der Nothwendigkeit die Empfindung des Vergnügens zur physischen Folge hat. So erzeugt eine zweckmäßige Bewegung des Bluts und der Lebensgeister in einzelnen

1) In der „Neuen Thalia" heißt es statt dessen: „wobei die Gemüthskräfte nach ihren eigenen Gesetzen afficirt werden."

2) „Neue Thalia" abweichend: „wobei die Seele, dem Mechanismus unterwürfig, nach fremden Gesetzen bewegt wird."

Organen oder in der ganzen Maschine die körperliche Lust mit allen ihren Arten und Modificationen; wir fühlen diese Zweckmäßigkeit durch das Medium der angenehmen Empfindung; aber wir gelangen zu keiner, weder klaren noch verworrenen Vorstellung von ihr.

Das Vergnügen ist frei, wenn wir uns die Zweckmäßigkeit vorstellen und die angenehme Empfindung die Vorstellung begleitet; alle Vorstellungen also, wodurch wir Uebereinstimmung und Zweckmäßigkeit erfahren, sind Quellen eines freien Vergnügens und insofern fähig, von der Kunst zu dieser Absicht gebraucht zu werden. Sie erschöpfen sich in folgenden Classen: Gut, Wahr, Vollkommen, Schön, Rührend, Erhaben. Das Gute beschäftigt unsre Vernunft, das Wahre und Vollkommene den Verstand; das Schöne den Verstand mit der Einbildungskraft, das Rührende und Erhabene die Vernunft mit der Einbildungskraft. Zwar ergetzt auch schon der Reiz oder die zur Thätigkeit aufgeforderte Kraft, aber die Kunst bedient sich des Reizes nur, um die höhern Gefühle der Zweckmäßigkeit zu begleiten; allein betrachtet, verliert er sich unter die Lebensgefühle, und die Kunst verschmäht ihn wie alle sinnlichen Lüste.

Die Verschiedenheit der Quellen, aus welchen die Kunst das Vergnügen schöpft, das sie uns gewährt, kann für sich allein zu keiner Eintheilung der Künste berechtigen, da in derselben Kunstclasse mehrere, ja oft alle Arten des Vergnügens zusammenfließen können. Aber insofern eine gewisse Art derselben als Hauptzweck verfolgt wird, kann sie, wenngleich nicht eine eigene Classe, doch eine eigne Ansicht der Kunstwerke gründen. So z. B. könnte man diejenigen Künste, welche den Verstand und die Einbildungskraft vorzugsweise befriedigen, diejenigen also, die das Wahre, das Vollkommene, das Schöne zu ihrem Hauptzweck machen, unter dem Namen der schönen Künste (Künste des Geschmacks, Künste des Verstandes) begreifen; diejenigen hingegen, die die Einbildungskraft mit der Vernunft vorzugsweise beschäftigen, also das Gute, das Erhabene und Rührende zu ihrem Hauptgegenstand haben, unter dem Namen der rührenden Künste (Künste des Gefühls, des Herzens) in eine besondere Classe vereinigen. Zwar ist es unmöglich, das Rührende von dem Schönen durchaus zu trennen, aber sehr gut kann das Schöne ohne das Rührende bestehen. Wenn also gleich diese verschiedene Ansicht zu keiner vollkommenen Eintheilung der freien Künste berechtigt, so dient sie wenigstens dazu, die Principien zu Beurtheilung derselben näher anzugeben und der Verwirrung vorzubeugen, welche

unvermeidlich einreißen muß, wenn man bei einer Gesetzgebung in ästhetischen Dingen die ganz verschiedenen Felder des Rührenden und des Schönen verwechselt.[1])

Das Rührende und Erhabene kommen darin überein, daß sie Lust durch Unlust hervorbringen, daß sie uns also (da die Lust aus Zweckmäßigkeit, der Schmerz aber aus dem Gegentheil entspringt) eine Zweckmäßigkeit zu empfinden geben, die eine Zweckwidrigkeit voraussetzt.

Das Gefühl des Erhabenen besteht einerseits aus dem Gefühl unsrer Ohnmacht und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, anderseits aber aus dem Gefühl unsrer Uebermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsre sinnlichen Kräfte unterliegen. Der Gegenstand des Erhabenen widerstreitet also unserm sinnlichen Vermögen, und diese Unzweckmäßigkeit muß uns nothwendig Unlust erwecken. Aber sie wird zugleich eine Veranlassung, ein anderes Vermögen in uns zu unserm Bewußtsein zu bringen, welches demjenigen, woran die Einbildungskraft erliegt, überlegen ist. Ein erhabener Gegenstand ist also eben dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerstreitet, zweckmäßig für die Vernunft und ergetzt durch das höhere Vermögen, indem er durch das niedrige schmerzt.

Rührung in seiner strengen Bedeutung bezeichnet die gemischte Empfindung des Leidens und der Lust an dem Leiden. Rührung kann man also nur dann über eigenes Unglück empfinden, wenn der Schmerz über dasselbe gemäßigt genug ist, um der Lust Raum zu lassen, die etwa ein mitleidender Zuschauer dabei empfindet. Der Verlust eines großen Guts schlägt uns heute zu Boden, und unser Schmerz rührt den Zuschauer; in einem Jahr erinnern wir uns dieses Leidens selbst mit Rührung. Der Schwache ist jederzeit ein Raub seines Schmerzens, der Held und der Weise werden vom höchsten eigenen Unglück nur gerührt.

Rührung enthält ebenso wie das Gefühl des Erhabenen zwei Bestandtheile, Schmerz und Vergnügen; also hier wie dort liegt

---

1) In der „Neuen Thalia“ folgt: „Unter der rührenden Gattung behaupten in der Dichtkunst die Epopöe und das Trauerspiel den vorzüglichsten Rang. In der erstern ist das Rührende dem Erhabenen, in dem letzten das Erhabene dem Rührenden beigesellt. Wollte man von diesem Leitfaden weiter Gebrauch machen, so könnte man Dichtungsarten aufstellen, die das Erhabene allein, andre, die das Rührende allein behandeln. In noch andern würde sich das Rührende mit dem Schönen vorzüglich gatten und zu der zweiten Ordnung der Künste einen Uebergang bahnen. So könnte man vielleicht diesen Faden auch durch diese, die schönen Künste, fortführen und an dem höchst Vollkommenen einen Rückweg zum Erhabenen finden, wodurch der Kreis der Künste geschlossen würde.“

der Zweckmäßigkeit eine Zweckwidrigkeit zum Grunde. So scheint es eine Zweckwidrigkeit in der Natur zu sein, daß der Mensch leidet, der doch nicht zum Leiden bestimmt ist, und diese Zweckwidrigkeit thut uns wehe. Aber dieses Wehethun der Zweckwidrigkeit ist zweckmäßig für unsere vernünftige Natur überhaupt und, insofern es uns zur Thätigkeit auffordert, zweckmäßig für die menschliche Gesellschaft. Wir müssen also über die Unlust selbst, welche das Zweckwidrige in uns erregt, nothwendig Lust empfinden, weil jene Unlust zweckmäßig ist. Um zu bestimmen, ob bei einer Rührung die Lust oder die Unlust hervorstechen werde, kommt es darauf an, ob die Vorstellung der Zweckwidrigkeit oder die der Zweckmäßigkeit die Oberhand behält. Dies kann nun entweder von der Menge der Zwecke, die erreicht oder verletzt werden, oder von ihrem Verhältniß zu dem letzten Zweck aller Zwecke abhängen.

Das Leiden des Tugendhaften rührt uns schmerzhafter als das Leiden des Lasterhaften, weil dort nicht nur dem allgemeinen Zweck der Menschen, glücklich zu sein, sondern auch dem besondern, daß die Tugend glücklich mache, hier aber nur dem erstern widersprochen wird. Hingegen schmerzt uns das Glück des Bösewichts auch weit mehr als das Unglück des Tugendhaften, weil erstlich das Laster selbst und zweitens die Belohnung des Lasters eine Zweckwidrigkeit enthalten.

Außerdem ist die Tugend weit mehr geschickt, sich selbst zu belohnen, als das glückliche Laster, sich zu bestrafen; eben deswegen wird der Rechtschaffene im Unglück weit eher der Tugend getreu bleiben, als der Lasterhafte im Glück zur Tugend umkehren.

Vorzüglich aber kommt es bei Bestimmung des Verhältnisses der Lust zu der Unlust in Rührungen darauf an, ob der verletzte Zweck den erreichten, oder der erreichte den, der verletzt wird, an Wichtigkeit übertreffen. Keine Zweckmäßigkeit geht uns so nah an als die moralische, und nichts geht über die Lust, die wir über diese empfinden. Die Naturzweckmäßigkeit könnte noch immer problematisch sein, die moralische ist uns erwiesen. Sie allein gründet sich auf unsre vernünftige Natur und auf innere Nothwendigkeit. Sie ist uns die nächste, die wichtigste und zugleich die erkennbarste, weil sie durch nichts von außen, sondern durch ein inneres Princip unsrer Vernunft bestimmt wird. Sie ist das Palladium unsrer Freiheit.

Diese moralische Zweckmäßigkeit wird am Lebendigsten erkannt, wenn sie im Widerspruch mit andern die Oberhand behält; nur dann erweist sich die ganze Macht des Sittengesetzes, wenn

es mit allen übrigen Naturkräften im Streit gezeigt wird, und alle neben ihm ihre Gewalt über ein menschliches Herz verlieren. Unter diesen Naturkräften ist Alles begriffen, was nicht moralisch ist, Alles, was nicht unter der höchsten Gesetzgebung der Vernunft steht; also Empfindungen, Triebe, Affecte, Leidenschaften so gut als physische Nothwendigkeit und das Schicksal. Je furchtbarer die Gegner, desto glorreicher der Sieg; der Widerstand allein kann die Kraft sichtbar machen. Aus diesem folgt, „daß das höchste Bewußtsein unsrer moralischen Natur nur in einem gewaltsamen Zustande, im Kampfe, erhalten werden kann, und daß das höchste moralische Vergnügen jederzeit von Schmerz begleitet sein wird."

Diejenige Dichtungsart also, welche uns die moralische Lust in vorzüglichem Grade gewährt, muß sich eben deswegen der gemischten Empfindungen bedienen und uns durch den Schmerz ergetzen. Dies thut vorzugsweise die Tragödie, und ihr Gebiet umfaßt alle mögliche Fälle, in denen irgend eine Naturzweckmäßigkeit einer moralischen, oder auch eine moralische Zweckmäßigkeit der andern, die höher ist, aufgeopfert wird. Es wäre vielleicht nicht unmöglich, nach dem Verhältniß, in welchem die moralische Zweckmäßigkeit im Widerspruch mit der andern erkannt und empfunden wird, eine Stufenleiter des Vergnügens von der untersten bis zur höchsten hinaufzuführen und den Grad der angenehmen oder schmerzhaften Rührung a priori aus dem Princip der Zweckmäßigkeit bestimmt anzugeben. Ja, vielleicht ließen sich aus eben diesem Princip bestimmte Ordnungen der Tragödie ableiten und alle mögliche Classen derselben a priori in einer vollständigen Tafel erschöpfen, so daß man im Stande wäre, jeder gegebenen Tragödie ihren Platz anzuweisen und den Grad sowol als die Art der Rührung im Voraus zu berechnen, über den sie sich vermöge ihrer Species nicht erheben kann. Aber dieser Gegenstand bleibt einer eigenen Erörterung vorbehalten.

Wie sehr die Vorstellung der moralischen Zweckmäßigkeit der Naturzweckmäßigkeit in unserm Gemüth vorgezogen werde, wird aus einzelnen Beispielen einleuchtend zu erkennen sein.

Wenn wir Hüon und Amanda an den Marterpfahl gebunden sehen, Beide aus freier Wahl bereit, lieber den fürchterlichen Feuertod zu sterben, als durch Untreue gegen das Geliebte sich einen Thron zu erwerben[1]) — was macht uns wol diesen

1) Vergl. Wieland's „Oberon", Ges. XII., St. 56 u. 57:
„Schon steht der gräßliche Altar
Zum Opfer aufgethürmt; schon drängt sich Schaar an Schaar
Das Volk herzu, das, gern in Angst gesetzet,

Auftritt zum Gegenstand eines so himmlischen Vergnügens? Der Widerspruch ihres gegenwärtigen Zustands mit dem lachenden Schicksale, das sie verschmähten, die anscheinende Zweckwidrigkeit der Natur, welche Tugend mit Elend lohnt, die naturwidrige Verleugnung der Selbstliebe u. s. f. sollten uns, da sie so viele Vorstellungen von Zweckwidrigkeit in unsre Seele rufen, mit dem empfindlichsten Schmerz erfüllen — aber was kümmert uns die Natur mit allen ihren Zwecken und Gesetzen, wenn sie durch ihre Zweckwidrigkeit eine Veranlassung wird, uns die moralische Zweckmäßigkeit in uns in ihrem vollesten Lichte zu zeigen? Die Erfahrung von der siegenden Macht des sittlichen Gesetzes, die wir bei diesem Anblick machen, ist ein so hohes, so wesentliches Gut, daß wir sogar versucht werden, uns mit dem Uebel auszusöhnen, dem wir es zu verdanken haben. Uebereinstimmung im Reich der Freiheit ergetzt uns unendlich mehr, als alle Widersprüche in der natürlichen Welt uns zu betrüben vermögen.

Wenn Coriolan,[1]) von der Gatten- und Kindes- und Bürgerpflicht besiegt, das schon so gut als eroberte Rom verläßt, seine Rache unterdrückt, sein Heer zurückführt und sich dem Haß eines eifersüchtigen Nebenbuhlers zum Opfer dahingiebt, so begeht er offenbar eine sehr zweckwidrige Handlung; er verliert durch diesen Schritt nicht nur die Frucht aller bisherigen Siege, sondern rennt auch vorsätzlich seinem Verderben entgegen — aber wie trefflich, wie unaussprechlich groß ist es auf der andern Seite, den gröbsten Widerspruch mit der Neigung einem Widerspruch mit dem sittlichen Gefühl kühn vorzuziehen und auf solche Art, dem höchsten Interesse der Sinnlichkeit entgegen, gegen die Regeln der Klugheit zu verstoßen, um nur mit der höhern moralischen Pflicht übereinstimmend zu handeln? Jede Aufopferung des Lebens ist zweckwidrig; denn das Leben ist die Bedingung aller Güter; aber Aufopferung des Lebens in moralischer Absicht ist in hohem Grad zweckmäßig; denn das Leben ist nie für sich selbst, nie als Zweck, nur als Mittel zur Sittlichkeit wichtig. Tritt also

---

An Trauerspielen dieser Art
Die Augen weinend labt und schaudernd sich ergetzet.
Schon stehn, zum Leiden und zum Tode noch gepaart,
An einen Marterpfahl gebunden,
Die einz'gen Liebenden, die Oberon rein erfunden;
Ein edles Paar in Eins verschmolzner Seelen,
Das treu der ersten Liebe blieb,
Entschlossen, eh den Tod in Flammen zu erwählen,
Als ungetreu zu sein selbst einem Thron zu Lieb'!"

1) Nach Shakespeare's „Coriolan", 4. und 5. Act.

ein Fall ein, wo die Hingebung des Lebens ein Mittel zur Sittlichkeit wird, so muß das Leben der Sittlichkeit nachstehen. „Es ist nicht nöthig, daß ich lebe; aber es ist nöthig, daß ich Rom vor dem Hunger schütze," sagt der große Pompejus, da er nach Afrika schiffen soll und seine Freunde ihm anliegen, seine Abfahrt zu verschieben, bis der Seesturm vorüber sei.

Aber das Leiden eines Verbrechers ist nicht weniger tragisch ergetzend als das Leiden des Tugendhaften, und doch erhalten wir hier die Vorstellung einer moralischen Zweckwidrigkeit. Der Widerspruch seiner Handlung mit dem Sittengesetz sollte uns mit Unwillen, die moralische Unvollkommenheit, die eine solche Art zu handeln voraussetzt, mit Schmerz erfüllen; wenn wir auch das Unglück der Schuldlosen nicht einmal in Anschlag brächten, die das Opfer davon werden. Hier ist keine Zufriedenheit mit der Moralität der Personen, die uns für den Schmerz zu entschädigen vermöchte, den wir über ihr Handeln und Leiden empfinden — und doch ist Beides ein sehr dankbarer Gegenstand für die Kunst, bei dem wir mit hohem Wohlgefallen verweilen. Es wird nicht schwer sein, diese Erscheinung mit dem bisher Gesagten in Uebereinstimmung zu zeigen.

Nicht allein der Gehorsam gegen das Sittengesetz giebt uns die Vorstellung moralischer Zweckmäßigkeit, auch der Schmerz über Verletzung desselben thut es. Die Traurigkeit, welche das Bewußtsein moralischer Unvollkommenheit erzeugt, ist zweckmäßig, weil sie der Zufriedenheit gegenübersteht, die das moralische Rechtthun begleitet. Reue, Selbstverdammung, selbst in ihrem höchsten Grad, in der Verzweiflung, sind moralisch erhaben, weil sie nimmermehr empfunden werden könnten, wenn nicht tief in der Brust des Verbrechers ein unbestechliches Gefühl für Recht und Unrecht wachte und seine Aussprüche selbst gegen das feurigste Interesse der Selbstliebe geltend machte. Reue über eine That entspringt aus der Vergleichung derselben mit dem Sittengesetz und ist Mißbilligung dieser That, weil sie dem Sittengesetz widerstreitet. Also muß im Augenblick der Reue das Sittengesetz die höchste Instanz im Gemüth eines solchen Menschen sein; es muß ihm wichtiger sein als selbst der Preis des Verbrechens, weil das Bewußtsein des beleidigten Sittengesetzes ihm den Genuß dieses Preises vergällt. Der Zustand eines Gemüths aber, in welchem das Sittengesetz für die höchste Instanz erkannt wird, ist moralisch zweckmäßig, also eine Quelle moralischer Lust. Und was kann auch erhabener sein als jene heroische Verzweiflung, die alle Güter des Lebens, die das Leben selbst in den Staub tritt, weil sie die

mißbilligende Stimme ihres innern Richters nicht ertragen und nicht übertäuben kann? Ob der Tugendhafte sein Leben freiwillig dahingiebt, um dem Sittengesetz gemäß zu handeln — oder ob der Verbrecher unter dem Zwange des Gewissens sein Leben mit eigner Hand zerstört, um die Uebertretung jenes Gesetzes an sich zu bestrafen, so steigt unsre Achtung für das Sittengesetz zu einem gleich hohen Grad empor; und wenn ja noch ein Unterschied stattfände, so würde er vielmehr zum Vortheil des Letztern ausfallen, da das beglückende Bewußtsein des Rechthandelns dem Tugendhaften seine Entschließung doch einigermaßen konnte erleichtert haben und das sittliche Verdienst an einer Handlung gerade um ebenso viel abnimmt, als Neigung und Lust daran Antheil haben. Reue und Verzweiflung über ein begangenes Verbrechen zeigen uns die Macht des Sittengesetzes nur später, nicht schwächer; es sind Gemälde der erhabensten Sittlichkeit, nur in einem gewaltsamen Zustand entworfen. Ein Mensch, der wegen einer verletzten moralischen Pflicht verzweifelt, tritt eben dadurch zum Gehorsam gegen dieselbe zurück, und je furchtbarer seine Selbstverdammung sich äußert, desto mächtiger sehen wir das Sittengesetz ihm gebieten. [1])

Aber es giebt Fälle, wo das moralische Vergnügen nur durch einen moralischen Schmerz erkauft wird, und dies geschieht, wenn eine moralische Pflicht übertreten werden muß, um einer höhern und allgemeinern desto gemäßer zu handeln. Wäre Coriolan, anstatt seine eigene Vaterstadt zu belagern, vor Antium oder Corioli mit einem römischen Heere gestanden, wäre seine Mutter eine Volscierin gewesen, und ihre Bitten hätten die nämliche Wirkung auf ihn gehabt, so würde dieser Sieg der Kindespflicht den entgegengesetzten Eindruck auf uns machen. Der Ehrerbietung gegen die Mutter stände dann die weit höhere bürgerliche Verbindlichkeit entgegen, welche im Collisionsfall vor jener den Vorzug verdient. Jener Commandant, dem die Wahl gelassen wird,

1) Vgl. den Schluß der „Räuber" (Werke, II. S. 139):
Moor. „(Ich) erfahre nun mit Zähnklappern und Heulen, daß zwei Menschen wie ich den ganzen Bau der sittlichen Welt zu Grunde richten würden. Gnade — Gnade dem Knaben, der Dir vorgreifen wollte — Dein eigen allein ist die Rache. Du bedarfst nicht des Menschen Hand. Freilich steht's nun in meiner Macht nicht mehr, die Vergangenheit einzuholen — Schon bleibt verdorben, was verdorben ist — Was ich gestürzt habe, steht ewig niemals mehr auf — Aber noch blieb mir etwas übrig, womit ich die beleidigten Gesetze versöhnen und die mißhandelte Ordnung wiederum heilen kann. Sie bedarf eines Opfers — eines Opfers, das ihre unverletzbare Majestät vor der ganzen Menschheit entfaltet — Dieses Opfer bin ich selbst. Ich selbst muß für sie des Todes sterben."

entweder die Stadt zu übergeben oder seinen gefangenen Sohn vor seinen Augen durchbohrt zu sehen, wählt ohne Bedenken das Letztere, weil die Pflicht gegen sein Kind der Pflicht gegen sein Vaterland billig untergeordnet ist. Es empört zwar im ersten Augenblick unser Herz, daß ein Vater dem Naturtriebe und der Vaterpflicht so widersprechend handelt, aber es reißt uns bald zu einer süßen Bewunderung hin, daß sogar ein moralischer Antrieb, und wenn er sich selbst mit der Neigung gattet, die Vernunft in ihrer Gesetzgebung nicht irre machen kann. Wenn der Korinthier Timoleon einen geliebten, aber ehrsüchtigen Bruder Timophanes[1]) ermorden läßt, weil seine Meinung von patriotischer Pflicht ihn zu Vertilgung Alles dessen, was die Republik in Gefahr setzt, verbindet, so sehen wir ihn zwar nicht ohne Entsetzen und Abscheu diese naturwidrige, dem moralischen Gefühl so sehr widerstreitende Handlung begehen; aber unser Abscheu löst sich bald in die höchste Achtung der heroischen Tugend auf, die ihre Aussprüche gegen jeden fremden Einfluß der Neigung behauptet und im stürmischen Widerstreit der Gefühle ebenso frei und ebenso richtig als im Zustand der höchsten Ruhe entscheidet. Wir können über republikanische Pflicht mit Timoleon ganz verschieden denken; das ändert an unserm Wohlgefallen nichts. Vielmehr sind es gerade solche Fälle, wo unser Verstand nicht auf der Seite der handelnden Person ist, aus welchen man erkennt, wie sehr wir Pflichtmäßigkeit über Zweckmäßigkeit, Einstimmung mit der Vernunft über die Einstimmung mit dem Verstande erheben.

Ueber keine moralische Erscheinung aber wird das Urtheil der Menschen so verschieden ausfallen als gerade über diese, und der Grund dieser Verschiedenheit darf nicht weit gesucht werden. Der moralische Sinn liegt zwar in allen Menschen, aber nicht bei allen in derjenigen Stärke und Freiheit, wie er bei Beurtheilung dieser Fälle vorausgesetzt werden muß. Für die Meisten ist es genug, eine Handlung zu billigen, weil ihre Einstimmung mit dem Sittengesetz leicht gefaßt wird, und eine andere zu verwerfen, weil ihr Widerstreit mit diesem Gesetz in die Augen leuchtet. Aber ein heller Verstand und eine von jeder Naturkraft, also auch von moralischen Trieben (insofern sie instinctartig wirken) unabhängige Vernunft wird erfordert, die Verhältnisse moralischer Pflichten zu dem höchsten Princip der Sittlichkeit richtig zu bestimmen.

---

1) Vgl. Abel's Scenen im „Wirtembergischen Repertorium", welche den Brudermord des Timoleon behandeln, und nach denen Schiller die Katastrophe seines „Fiesko" dichtete.

Daher wird die nämliche Handlung, in welcher einige Wenige die höchste Zweckmäßigkeit erkennen, dem großen Haufen als ein empörender Widerspruch erscheinen, obgleich Beide ein moralisches Urtheil fällen; daher rührt es, daß die Rührung an solchen Handlungen nicht in der Allgemeinheit mitgetheilt werden kann, wie die Einheit der menschlichen Natur und die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes erwarten läßt. Aber auch das wahrste und höchste Erhabene ist, wie man weiß, Vielen Ueberspannung und Unsinn, weil das Maaß der Vernunft, die das Erhabene erkennt, nicht in Allen dasselbe ist. Eine kleine Seele sinkt unter der Last so großer Vorstellungen dahin oder fühlt sich peinlich über ihren moralischen Durchmesser auseinandergespannt. Sieht nicht oft genug der gemeine Haufe da die häßlichste Verwirrung, wo der denkende Geist gerade die höchste Ordnung bewundert?

So viel über das Gefühl der moralischen Zweckmäßigkeit, insofern es der tragischen Rührung und unsrer Lust an dem Leiden zum Grunde liegt. Aber es sind demohngeachtet Fälle genug vorhanden, wo uns die Naturzweckmäßigkeit selbst auf Unkosten der moralischen zu ergetzen scheint. Die höchste Consequenz eines Bösewichts in Anordnung seiner Maschinen ergetzt uns offenbar, obgleich Anstalten und Zweck unserm moralischen Gefühl widerstreiten. Ein solcher Mensch ist fähig, unsre lebhafteste Theilnahme zu erwecken, und wir zittern vor dem Fehlschlag derselben Plane, deren Vereitlung wir, wenn es wirklich an dem wäre, daß wir Alles auf die moralische Zweckmäßigkeit beziehen, aufs Feurigste wünschen sollten. Aber auch diese Erscheinung hebt dasjenige nicht auf, was bisher über das Gefühl der moralischen Zweckmäßigkeit und seinen Einfluß auf unser Vergnügen an tragischen Rührungen behauptet wurde.

Zweckmäßigkeit gewährt uns unter allen Umständen Vergnügen, sie beziehe sich entweder gar nicht auf das Sittliche, oder sie widerstreite demselben. Wir genießen dieses Vergnügen rein, so lange wir uns keines sittlichen Zwecks erinnern, dem dadurch widersprochen wird. Ebenso, wie wir uns an dem verstandähnlichen Instinct der Thiere, an dem Kunstfleiß der Bienen u. dgl. ergetzen, ohne diese Naturzweckmäßigkeit auf einen verständigen Willen, noch weniger auf einen moralischen Zweck zu beziehen, so gewährt uns die Zweckmäßigkeit eines jeden menschlichen Geschäfts an sich selbst Vergnügen, sobald wir uns weiter nichts dabei denken als das Verhältniß der Mittel zu ihrem Zweck. Fällt es uns aber ein, diesen Zweck nebst seinen Mitteln auf ein sittliches Princip zu beziehen, und entdecken wir alsdann einen

Widerspruch mit dem letztern, kurz, erinnern wir uns, daß es die Handlung eines moralischen Wesens ist, so tritt eine tiefe Indignation an die Stelle jenes ersten Vergnügens, und keine noch so große Verstandeszweckmäßigkeit ist fähig, uns mit der Vorstellung einer sittlichen Zweckwidrigkeit zu versöhnen. Nie darf es uns lebhaft werden, daß dieser Richard III., dieser Jago, dieser Lovelace[1]) Menschen sind; sonst wird sich unsre Theilnahme unausbleiblich in ihr Gegentheil verwandeln. Daß wir aber ein Vermögen besitzen und auch häufig genug ausüben, unsre Aufmerksamkeit von einer gewissen Seite der Dinge freiwillig abzulenken und auf eine andre zu richten, daß das Vergnügen selbst, welches durch diese Absonderung allein für uns möglich ist, uns dazu einladet und dabei festhält, wird durch die tägliche Erfahrung bestätigt.

Nicht selten aber gewinnt eine geistreiche Bosheit vorzüglich deswegen unsre Gunst, weil sie ein Mittel ist, uns den Genuß der moralischen Zweckmäßigkeit zu verschaffen. Je gefährlicher die Schlingen sind, welche Lovelace Clarissens Tugend legt, je härter die Proben sind, auf welche die erfinderische Grausamkeit eines Despoten die Standhaftigkeit seines unschuldigen Opfers stellt, in desto höherem Glanz sehen wir die moralische Zweckmäßigkeit triumphiren. Wir freuen uns über die Macht des moralischen Pflichtgefühls, welches die Erfindungskraft eines Verführers so sehr in Arbeit setzen kann. Hingegen rechnen wir dem consequenten Bösewicht die Besiegung des moralischen Gefühls, von dem wir wissen, daß es sich nothwendig in ihm regen mußte, zu einer Art von Verdienst an, weil es von einer gewissen Stärke der Seele und einer großen Zweckmäßigkeit des Verstandes zeugt, sich durch keine moralische Regung in seinem Handeln irre machen zu lassen.

Uebrigens ist es unwidersprechlich, daß eine zweckmäßige Bosheit nur alsdann der Gegenstand eines vollkommenen Wohlgefallens werden kann, wenn sie vor der moralischen Zweckmäßigkeit zu Schanden wird. Dann ist sie sogar eine wesentliche Bedingung des höchsten Wohlgefallens, weil sie allein vermag, die Uebermacht des moralischen Gefühls recht einleuchtend zu machen. Es giebt davon keinen überzeugendern Beweis als den letzten Eindruck, mit dem uns der Verfasser der „Clarissa" entläßt. Die höchste Verstandeszweckmäßigkeit, die wir in dem

---

1) Richard III. in Shakespeare's Trauerspiel dieses Namens, Jago in Shakespeare's „Othello", Lovelace, der Verführer, in Richardson's Roman „Clarissa".

Verführungsplane des Lovelace unfreiwillig bewundern mußten, wird durch die Vernunftzweckmäßigkeit, welche Clarissa diesem furchtbaren Feind ihrer Unschuld entgegensetzt, glorreich übertroffen, und wir sehen uns dadurch in den Stand gesetzt, den Genuß beider in einem hohen Grad zu vereinigen.

Insofern sich der tragische Dichter zum Ziel setzt, das Gefühl der moralischen Zweckmäßigkeit zu einem lebendigen Bewußtsein zu bringen, insofern er also die Mittel zu diesem Zwecke verständig wählt und anwendet, muß er den Kenner jederzeit auf eine gedoppelte Art, durch die moralische und durch die Naturzweckmäßigkeit, ergetzen. Durch jene wird er das Herz, durch diese den Verstand befriedigen. Der große Hause erleidet gleichsam blind die von dem Künstler auf das Herz beabsichtete Wirkung, ohne die Magie zu durchblicken, vermittelst welcher die Kunst diese Macht über ihn ausübte. Aber es giebt eine gewisse Classe von Kennern, bei denen der Künstler gerade umgekehrt die auf das Herz abgezielte Wirkung verliert, deren Geschmack er aber durch die Zweckmäßigkeit der dazu angewandten Mittel für sich gewinnen kann.[1] In diesen sonderbaren Widerspruch artet öfters die feinste Cultur des Geschmacks aus, besonders wo die moralische Veredlung hinter der Bildung des Kopfes zurückbleibt. Diese Art Kenner suchen im Rührenden und Erhabenen nur das Verständige; dieses empfinden und prüfen sie mit dem richtigsten Geschmack; aber man hüte sich, an ihr Herz zu appelliren. Alter und Cultur führen uns dieser Klippe entgegen, und diesen nachtheiligen Einfluß von beiden glücklich besiegen, ist der höchste Charakterruhm des gebildeten Mannes. Unter Europens Nationen sind unsre Nachbarn, die Franzosen, diesem Extrem am Nächsten geführt worden, und wir ringen, wie in Allem, so auch hier diesem Muster nach.

---

1) In der „Neuen Thalia" folgt hier: „Gleichgiltig gegen den Inhalt, werden diese blos durch die Form befriedigt. Sie vergeben eine Verletzung dieser selbst der gelungensten Wirkung nicht und wollen lieber bei einer zweckmäßigen Anordnung den Zweck, als bei dem vollkommen erreichten Zweck die Zweckmäßigkeit der Mittel verlieren."

69.

Ueber die tragische Kunst.[1])

Der Zustand des Affects für sich selbst, unabhängig von aller Beziehung seines Gegenstandes auf unsre Verbesserung oder Verschlimmerung, hat etwas Ergetzendes für uns; wir streben, uns in denselben zu versetzen, wenn es auch einige Opfer kosten sollte. Unsern gewöhnlichsten Vergnügungen liegt dieser Trieb zum Grunde; ob der Affect auf Begierde oder Verabscheuung gerichtet, ob er seiner Natur nach angenehm oder peinlich sei, kommt dabei wenig in Betrachtung. Vielmehr lehrt die Erfahrung, daß der unangenehme Affect den größern Reiz für uns habe und also die Lust am Affect mit seinem Inhalt gerade in umgekehrtem Verhältnisse stehe. Es ist eine allgemeine Erscheinung in unsrer Natur, daß uns das Traurige, das Schreckliche, das Schauderhafte selbst mit unwiderstehlichem Zauber an sich lockt, daß wir uns von Auftritten des Jammers, des Entsetzens mit gleichen Kräften weggestoßen und wieder angezogen fühlen. Alles drängt sich voll Erwartung um den Erzähler einer Mordgeschichte; das abenteuerlichste Gespenstermärchen verschlingen wir mit Begierde, und mit desto größerer, je mehr uns dabei die Haare zu Berge steigen.

Lebhafter äußert sich diese Regung bei Gegenständen der wirklichen Anschauung. Ein Meersturm, der eine ganze Flotte versenkt, vom Ufer aus gesehen, würde unsere Phantasie ebenso stark ergetzen, als er unser fühlendes Herz empört; es dürfte schwer sein, mit dem Lucrez zu glauben, daß diese natürliche[2]) Lust aus einer Vergleichung unsrer eignen Sicherheit mit der wahrgenommenen Gefahr entspringe.[3]) Wie zahlreich ist nicht das

1) Zuerst erschienen in: „Neue Thalia. Erster Band. Zweites Stück. 1792." S. 176—228; wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften von Schiller. 4. Th. 1802." S. 110—163.

2) In der „Neuen Thalia" steht „unnatürliche", im Gegensatz zu der obigen Lesart in Schiller's „Kleineren prosaischen Schriften".

3) Lucret., II. 1—4:

„Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quemquamst jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est."

Gefolge, das einen Verbrecher nach dem Schauplatz seiner Qualen begleitet! Weder das Vergnügen befriedigter Gerechtigkeitsliebe, noch die unedle Lust der gestillten Rachbegierde kann diese Erscheinung erklären. Dieser Unglückliche kann in dem Herzen der Zuschauer sogar entschuldigt, das aufrichtigste Mitleid für seine Erhaltung geschäftig sein; dennoch regt sich stärker oder schwächer ein neugieriges Verlangen bei dem Zuschauer, Aug' und Ohr auf den Ausdruck seines Leidens zu richten. Wenn der Mensch von Erziehung und verfeinertem Gefühl hierin eine Ausnahme macht, so rührt dies nicht daher, daß dieser Trieb gar nicht in ihm vorhanden war, sondern daher, daß er von der schmerzhaften Stärke des Mitleids überwogen oder von den Gesetzen des Anstands in Schranken gehalten wird. Der rohe Sohn der Natur, den kein Gefühl zarter Menschlichkeit zügelt, überläßt sich ohne Scheu diesem mächtigen Zuge. Er muß also in der ursprünglichen Anlage des menschlichen Gemüths gegründet und durch ein allgemeines psychologisches Gesetz zu erklären sein.

Wenn wir aber auch diese rohen Naturgefühle mit der Würde der menschlichen Natur unverträglich finden und deswegen Anstand nehmen, ein Gesetz für die ganze Gattung darauf zu gründen, so giebt es noch Erfahrungen genug, die die Wirklichkeit und Allgemeinheit des Vergnügens an schmerzhaften Rührungen außer Zweifel setzen. Der peinliche Kampf entgegengesetzter Neigungen oder Pflichten, der für Denjenigen, der ihn erleidet, eine Quelle des Elends ist, ergetzt uns in der Betrachtung; wir folgen mit immer steigender Lust den Fortschritten einer Leidenschaft bis zu dem Abgrund, in welchen sie ihr unglückliches Opfer hinabzieht. Das nämliche zarte Gefühl, das uns von dem Anblick eines physischen Leidens oder auch von dem physischen Ausdruck eines moralischen zurückschreckt, läßt uns in der Sympathie mit dem reinen moralischen Schmerz eine nur desto süßere Lust empfinden. Das Interesse ist allgemein, mit dem wir bei Schilderungen solcher Gegenstände verweilen.

Natürlicherweise gilt dies nur von dem mitgetheilten oder nachempfundenen Affect; denn die nahe Beziehung, in welcher der ursprüngliche zu unserm Glückseligkeitstriebe steht, beschäftigt und besitzt uns gewöhnlich zu sehr, um der Lust Raum zu lassen, die er, frei von jeder eigennützigen Beziehung, für sich gewährt. So ist bei Demjenigen, der wirklich von einer schmerzhaften Leidenschaft beherrscht wird, das Gefühl des Schmerzens überwiegend, so sehr die Schilderung seiner Gemüthslage den Hörer oder Zuschauer entzücken kann. Demungeachtet ist selbst der ursprüngliche

schmerzhafte Affect für Denjenigen, der ihn erleidet, nicht ganz an Vergnügen leer; nur sind die Grade dieses Vergnügens nach der Gemüthsbeschaffenheit der Menschen verschieden. Läge nicht auch in der Unruhe, im Zweifel, in der Furcht ein Genuß, so würden Hazardspiele ungleich weniger Reiz für uns haben, so würde man sich nie aus tollkühnem Muth in Gefahren stürzen, so könnte selbst die Sympathie mit fremden Leiden gerade im Moment der höchsten Illusion und im stärkſten Grad der Verwechslung nicht am Lebhaftesten ergetzen. Dadurch aber wird nicht gesagt, daß die unangenehmen Affecte an und für sich selbst Lust gewähren, welches zu behaupten wol Niemand sich einfallen lassen wird; es ist genug, wenn diese Zustände des Gemüths blos die Bedingungen abgeben, unter welchen allein gewisse Arten des Vergnügens für uns möglich sind. Gemüther also, welche für *diese* Arten des Vergnügens vorzüglich empfänglich und vorzüglich darnach lüstern sind, werden sich leichter mit diesen unangenehmen Bedingungen versöhnen und auch in den heftigsten Stürmen der Leidenschaft ihre Freiheit nicht ganz verlieren.

Von der Beziehung seines Gegenstandes auf unser sinnliches oder sittliches Vermögen rührt die Unlust her, welche wir bei widrigen Affecten empfinden, so wie die Lust bei den angenehmen aus eben diesen Quellen entspringt. Nach dem Verhältniß nun, in welchem die sittliche Natur eines Menschen zu seiner sinnlichen steht, richtet sich auch der Grad der Freiheit, der in Affecten behauptet werden kann; und da nun bekanntlich im Moralischen keine Wahl für uns stattfindet, der sinnliche Trieb hingegen der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen und also in unsrer Gewalt ist, wenigstens sein soll, so leuchtet ein, daß es möglich ist, in allen denjenigen Affecten, welche mit dem eigennützigen Trieb zu thun haben, eine vollkommene Freiheit zu behalten und über den Grad Herr zu sein, den sie erreichen sollen. Dieser wird in eben dem Maaße schwächer sein, als der moralische Sinn über den Glückseligkeitstrieb bei einem Menschen die Obergewalt behauptet und die eigennützige Anhänglichkeit an sein individuelles Ich durch den Gehorsam gegen allgemeine Vernunftgesetze vermindert wird. Ein solcher Mensch wird also im Zustand des Affects die Beziehung eines Gegenstandes auf seinen Glückseligkeitstrieb weit weniger empfinden und folglich auch weit weniger von der Unlust erfahren, die nur aus dieser Beziehung entspringt; hingegen wird er desto mehr auf das Verhältniß merken, in welchem eben dieser Gegenstand zu seiner Sittlichkeit steht, und eben darum auch desto empfänglicher für die Lust sein, welche die Be-

ziehung aufs Sittliche nicht selten in die peinlichsten Leiden der Sinnlichkeit mischt. Eine solche Verfassung des Gemüths ist am Fähigsten, das Vergnügen des Mitleids zu genießen und selbst den ursprünglichen Affect in den Schranken des Mitleids zu erhalten. Daher der hohe Werth einer Lebensphilosophie, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhange des großen Ganzen unser kleines Selbst uns verlieren lehrt und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen. Diese erhabene Geistesstimmung ist das Loos starker und philosophischer Gemüther, die durch fortgesetzte Arbeit an sich selbst den eigennützigen Trieb unterjochen gelernt haben. Auch der schmerzhafteste Verlust führt sie nicht über eine Wehmuth hinaus, mit der sich noch immer ein merklicher Grad des Vergnügens gatten kann. Sie, die allein fähig sind, sich von sich selbst zu trennen, genießen allein das Vorrecht, an sich selbst theilzunehmen und eigenes Leiden in dem milden Widerschein der Sympathie zu empfinden.

Schon das Bisherige enthält Winke genug, die uns auf die Quellen des Vergnügens, das der Affect an sich selbst und vorzüglich der traurige gewährt, aufmerksam machen. Es ist größer, wie man gesehen hat, in moralischen Gemüthern und wirkt desto freier, je mehr das Gemüth von dem eigennützigen Triebe unabhängig ist. Es ist ferner lebhafter und stärker in traurigen Affecten, wo die Selbstliebe gekränkt wird, als in fröhlichen, welche eine Befriedigung derselben voraussetzen; also wächst es, wo der eigennützige Trieb beleidigt, und nimmt ab, wo diesem Triebe geschmeichelt wird. Wir kennen aber nicht mehr als zweierlei Quellen des Vergnügens, die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes und die Erfüllung moralischer Gesetze; eine Lust also, von der man bewiesen hat, daß sie nicht aus der erstern Quelle entsprang, muß nothwendig aus der zweiten ihren Ursprung nehmen. Aus unserer moralischen Natur also quillt die Lust hervor, wodurch uns schmerzhafte Affecte in der Mittheilung entzücken und, auch sogar ursprünglich empfunden, in gewissen Fällen noch angenehm rühren.

Man hat es auf mehrere Art versucht, das Vergnügen des Mitleids zu erklären; aber die wenigsten Auflösungen konnten befriedigend ausfallen, weil man den Grund der Erscheinung lieber in begleitenden Umständen als in der Natur des Affects selbst aufsuchte. Vielen ist das Vergnügen des Mitleids nichts Anderes als das Vergnügen der Seele an ihrer Empfindsamkeit;

Andern die Lust an starkbeschäftigten Kräften, lebhafter Wirksamkeit des Begehrungsvermögens, kurz, an einer Befriedigung des Thätigkeitstriebes; Andre lassen sie aus der Entdeckung sittlich schöner Charakterzüge, die der Kampf mit dem Unglück und mit der Leidenschaft sichtbar mache, entspringen. Noch immer aber bleibt unaufgelöst, warum gerade die Pein selbst, das eigentliche Leiden, bei Gegenständen des Mitleids uns am Mächtigsten anzieht, da nach jenen Erklärungen ein schwächerer Grad des Leidens den angeführten Ursachen unsrer Lust an der Rührung offenbar günstiger sein müßte. Die Lebhaftigkeit und Stärke der in unsrer Phantasie erweckten Vorstellungen, die sittliche Vortrefflichkeit der leidenden Personen, der Rückblick des mitleidenden Subjects auf sich selbst können die Lust an Rührungen wol erhöhen, aber sie sind die Ursache nicht, die sie hervorbringt. Das Leiden einer schwachen Seele, der Schmerz eines Bösewichts gewähren uns diesen Genuß freilich nicht, aber deswegen nicht, weil sie unser Mitleid nicht in dem Grade wie der leidende Held oder der kämpfende Tugendhafte erregen. Stets also kehrt die erste Frage zurück, warum eben just der Grad des Leidens den Grad der sympathetischen Lust an einer Rührung bestimme, und sie kann auf keine andere Art beantwortet werden, als daß gerade der Angriff auf unsre Sinnlichkeit die Bedingung sei, diejenige Kraft des Gemüths aufzuregen, deren Thätigkeit jenes Vergnügen an sympathetischem Leiden erzeugt.

Diese Kraft nun ist keine andre als die Vernunft, und insofern die freie Wirksamkeit derselben als absolute Selbstthätigkeit vorzugsweise den Namen der Thätigkeit verdient, insofern sich das Gemüth nur in seinem sittlichen Handeln vollkommen unabhängig und frei fühlt, insofern ist es freilich der befriedigte Trieb der Thätigkeit, von welchem unser Vergnügen an traurigen Rührungen seinen Ursprung zieht. Aber so ist es auch nicht die Menge, nicht die Lebhaftigkeit der Vorstellungen, nicht die Wirksamkeit des Begehrungsvermögens überhaupt, sondern eine bestimmte Gattung der erstern und eine bestimmte, durch Vernunft erzeugte Wirksamkeit des letztern, was diesem Vergnügen zum Grund liegt.

Der mitgetheilte Affect überhaupt hat also etwas Ergetzendes für uns, weil er den Thätigkeitstrieb befriedigt; der traurige Affect leistet jene Wirkung in einem höhern Grade, weil er diesen Trieb in einem höhern Grade befriedigt. Nur im Zustand seiner vollkommenen Freiheit, nur im Bewußtsein seiner vernünftigen Natur äußert das Gemüth seine höchste Thätigkeit, weil es da allein eine Kraft anwendet, die jedem Widerstand überlegen ist.

Derjenige Zustand des Gemüths also, der vorzugsweise diese Kraft zu ihrer Verkündigung bringt, diese höhere Thätigkeit weckt, ist der zweckmäßigste für ein vernünftiges Wesen und für den Thätigkeitstrieb der befriedigendste; er muß also mit einem vorzüglichen Grade von Lust verknüpft sein.*) In einen solchen Zustand versetzt uns der traurige Affect, und die Lust an demselben muß die Lust an fröhlichen Affecten in eben dem Grad übertreffen, als das sittliche Vermögen in uns über das sinnliche erhaben ist.

Was in dem ganzen System der Zwecke nur ein untergeordnetes Glied ist, darf die Kunst aus diesem Zusammenhang absondern und als Hauptzweck verfolgen. Für die Natur mag das Vergnügen nur ein mittelbarer Zweck sein; für die Kunst ist es der höchste. Es gehört also vorzüglich zum Zweck der letztern, das hohe Vergnügen nicht zu vernachlässigen, das in der traurigen Rührung enthalten ist. Diejenige Kunst aber, welche sich das Vergnügen des Mitleids insbesondre zum Zweck setzt, heißt die tragische Kunst im allgemeinsten Verstande.

Die Kunst erfüllt ihren Zweck durch Nachahmung der Natur, indem sie die Bedingungen erfüllt, unter welchen das Vergnügen in der Wirklichkeit möglich wird, und die zerstreuten Anstalten der Natur zu diesem Zwecke nach einem verständigen Plan vereinigt, um das, was diese blos zu ihrem Nebenzweck machte, als letzten Zweck zu erreichen. Die tragische Kunst wird also die Natur in denjenigen Handlungen nachahmen, welche den mitleidenden Affect vorzüglich zu erwecken vermögen.

Um also der tragischen Kunst ihr Verfahren im Allgemeinen vorzuschreiben, ist es vor Allem nöthig, die Bedingungen zu wissen, unter welchen nach der gewöhnlichen Erfahrung das Vergnügen der Rührung am Gewissesten und am Stärksten erzeugt zu werden pflegt, zugleich aber auch auf diejenigen Umstände aufmerksam zu machen, welche es einschränken oder gar zerstören.

Zwei entgegengesetzte Ursachen giebt die Erfahrung an, welche das Vergnügen an Rührungen hindern: wenn das Mitleid entweder zu schwach, oder wenn es so stark erregt wird, daß der mitgetheilte Affect zu der Lebhaftigkeit eines ursprünglichen übergeht. Jenes kann wieder entweder an der Schwäche des Eindrucks liegen, den wir von dem ursprünglichen Leiden erhalten, in welchem Falle wir sagen, daß unser Herz kalt bleibt und wir

*) Siehe die Abhandlung „Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen".

weder Schmerz noch Vergnügen empfinden; oder es liegt an stärkern Empfindungen, welche den empfangenen Eindruck bekämpfen und durch ihr Uebergewicht im Gemüth das Vergnügen des Mitleids schwächen oder gänzlich ersticken.

Nach dem, was im vorhergehenden Aufsatz über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen behauptet wurde, ist bei jeder tragischen Rührung die Vorstellung einer Zweckwidrigkeit, welche, wenn die Rührung ergetzend sein soll, jederzeit auf eine Vorstellung von höherer Zweckmäßigkeit leitet. Auf das Verhältniß dieser beiden entgegengesetzten Vorstellungen unter einander kommt es nun an, ob bei einer Rührung die Lust oder die Unlust hervorstechen soll. Ist die Vorstellung der Zweckwidrigkeit lebhafter als die des Gegentheils, oder ist der verletzte Zweck von größerer Wichtigkeit als der erfüllte, so wird jederzeit die Unlust die Oberhand behalten, es mag dieses nun objectiv von der menschlichen Gattung überhaupt oder blos subjectiv von besondern Individuen gelten.

Wenn die Unlust über die Ursache eines Unglücks zu stark wird, so schwächt sie unser Mitleid mit Demjenigen, der es erleidet. Zwei ganz verschiedene Empfindungen können nicht zu gleicher Zeit in einem hohen Grade in dem Gemüthe vorhanden sein. Der Unwille über den Urheber des Leidens wird zum herrschenden Affect, und jedes andre Gefühl muß ihm weichen. So schwächt es jederzeit unseren Antheil, wenn sich der Unglückliche, den wir bemitleiden sollen, aus eigner, unverzeihlicher Schuld in sein Verderben gestürzt hat oder sich auch aus Schwäche des Verstandes und aus Kleinmuth nicht, da er es doch könnte, aus demselben zu ziehen weiß. Unserm Antheil an dem unglücklichen, von seinen undankbaren Töchtern mißhandelten Lear schadet es nicht wenig, daß dieser kindische Alte seine Krone so leichtsinnig hingab und seine Liebe so unverständig unter seinen Töchtern vertheilte. In dem Cronegkischen Trauerspiel „Olint und Sophronia" kann selbst das fürchterlichste Leiden, dem wir diese beiden Märtyrer ihres Glaubens ausgesetzt sehen, unser Mitleid, und ihr erhabener Heroismus unsre Bewunderung nur schwach erregen, weil der Wahnsinn allein eine Handlung begehen kann, wie diejenige ist, wodurch Olint sich selbst und sein ganzes Volk an den Rand des Verderbens führte. [1])

---

1) Vgl. Lessing's „Hamb. Dramaturgie", 1. Stück: „Beim Tasso kömmt das Marienbild aus der Moschee weg, ohne daß man eigentlich weiß, ob es von Menschenhänden entwendet worden, oder ob eine höhere Macht dabei im Spiele gewesen. Cronegk macht den Olint zum Thäter. Zwar verwandelt er das

Unser Mitleid wird nicht weniger geschwächt, wenn der Urheber eines Unglücks, dessen schuldlose Opfer wir bemitleiden sollen, unsre Seele mit Abscheu erfüllt. Es wird jederzeit der höchsten Vollkommenheit seines Werks Abbruch thun, wenn der tragische Dichter nicht ohne einen Bösewicht auskommen kann und wenn er gezwungen ist, die Größe des Leidens von der Größe der Bosheit herzuleiten. Shakespeare's Jago und Lady Macbeth, Kleopatra in der „Roxelane",[1]) Franz Moor in den „Räubern" zeugen für diese Behauptung. Ein Dichter, der sich auf seinen wahren Vortheil versteht, wird das Unglück nicht durch einen bösen Willen, der Unglück beabsichtet, noch viel weniger durch einen Mangel des Verstandes, sondern durch den Zwang der Umstände herbeiführen. Entspringt dasselbe nicht aus moralischen[2]) Quellen, sondern von äußerlichen Dingen, die weder Willen haben, noch einem Willen unterworfen sind, so ist das Mitleid reiner und wird zum Wenigsten durch keine Vorstellung moralischer Zweckwidrigkeit geschwächt. Aber dann kann dem theilnehmenden Zuschauer das unangenehme Gefühl einer Zweckwidrigkeit in der Natur nicht erlassen werden, welche in diesem Fall allein die moralische Zweckmäßigkeit retten kann. Zu einem weit höhern Grad steigt das Mitleid, wenn sowol Derjenige, welcher leidet, als Derjenige, welcher Leiden verursacht, Gegenstände desselben werden. Dies kann nur dann geschehen, wenn der Letztere weder unsern Haß noch unsre Verachtung erregte, sondern wider seine Neigung dahin gebracht wird, Urheber des Unglücks zu werden. So ist es eine vorzügliche Schönheit in der deutschen „Iphigenia", daß der taurische König, der Einzige, der den Wünschen Orest's und seiner Schwester im Wege steht, nie unsre Achtung verliert und uns zuletzt noch Liebe abnöthigt.

Diese Gattung des Rührenden wird noch von derjenigen übertroffen, wo die Ursache des Unglücks nicht allein nicht der

---

Marienbild in „ein Bild des Herrn am Kreuz"; aber Bild ist Bild, und dieser armselige Aberglaube giebt dem Olint eine sehr verächtliche Seite. Man kann ihm unmöglich wieder gut werden, daß er es wagen können, durch eine so kleine That sein Volk an den Rand des Verderbens zu stellen."

1) Ueber Favart's „Soliman II.", nach einer Erzählung Marmontel's, in welcher Roxelane, eine französische Sclavin, die Hauptrolle spielte, siehe Lessing's „Hamb. Dramaturgie", 33. St. Eine Kleopatra kommt jedoch in diesem Stücke nicht vor. Schiller verwechselte den Namen mit Corneille's „Rodogune", welches Stück, wie Corneille selbst zugestand, eigentlich hätte „Kleopatra" heißen müssen. Siehe ebendas., 29. Stück. Gerade diese Verwechselung zeigt, wie eifrig Schiller damals mit dem Studium von Lessing's Hamburgischer Dramaturgie beschäftigt war.

2) In der „Neuen Thalia" heißt es hier „unmoralischen"

Moralität widersprechend, sondern sogar durch Moralität allein möglich ist, und wo das wechselseitige Leiden blos von der Vorstellung herrührt, daß man Leiden erweckte. Von dieser Art ist die Situation Chimenens und Roderich's im „Cid" des Peter Corneille, ohnstreitig, was die Verwicklung betrifft, dem Meisterstück der tragischen Bühne. Ehrliebe und Kindespflicht bewaffnen Roderich's Hand gegen den Vater seiner Geliebten, und Tapferkeit macht ihn zum Ueberwinder desselben; Ehrliebe und Kindespflicht erwecken ihm in Chimenen, der Tochter des Erschlagenen, eine furchtbare Anklägerin und Verfolgerin. Beide handeln ihrer Neigung entgegen, welche vor dem Unglück des verfolgten Gegenstandes ebenso ängstlich zittert, als eifrig sie die moralische Pflicht macht, dieses Unglück herbeizurufen. Beide also gewinnen unsre höchste Achtung, weil sie auf Kosten der Neigung eine moralische Pflicht erfüllen; Beide entflammen unser Mitleid aufs Höchste, weil sie freiwillig und aus einem Beweggrund leiden, der sie in hohem Grade achtungswürdig macht. Hier also wird unser Mitleid so wenig durch widrige Gefühle gestört, daß es vielmehr in doppelter Flamme auflodert; blos die Unmöglichkeit, mit der höchsten Würdigkeit zum Glücke die Idee des Unglücks zu vereinbaren, könnte unsre sympathische Lust noch durch eine Wolke des Schmerzens trüben. Wie viel auch schon dadurch gewonnen wird, daß unser Unwille über diese Zweckwidrigkeit kein moralisches Wesen betrifft, sondern an den unschädlichsten Ort, auf die Nothwendigkeit abgeleitet wird, so ist eine blinde Unterwürfigkeit unter das Schicksal immer demüthigend und kränkend für freie, sich selbst bestimmende Wesen. Dies ist es, was uns auch in den vortrefflichsten Stücken der griechischen Bühne etwas zu wünschen übrig läßt, weil in allen diesen Stücken zuletzt an die Nothwendigkeit appellirt wird und für unsre Vernunft fordernde Vernunft immer ein unaufgelöster Knoten zurückbleibt. Aber auf der höchsten und letzten Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmt, und zu welcher die rührende Kunst sich erheben kann, löst sich auch dieser, und jeder Schatten von Unlust verschwindet mit ihm. Dies geschieht, wenn selbst diese Unzufriedenheit mit dem Schicksal hinwegfällt und sich in die Ahnung oder lieber in deutliches Bewußtsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert. Dann gesellt sich zu unserm Vergnügen an moralischer Uebereinstimmung die erquickende Vorstellung der vollkommensten Zweckmäßigkeit im großen Ganzen der Natur, und die scheinbare Verletzung derselben, welche uns in dem einzelnen Falle Schmerzen erweckte,

wird blos ein Stachel für unsre Vernunft, in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besondern Falles aufzusuchen und den einzelnen Mißlaut in der großen Harmonie aufzulösen. Zu dieser reinen Höhe tragischer Rührung hat sich die griechische Kunst nie erhoben, weil weder die Volksreligion, noch selbst die Philosophie der Griechen ihnen so weit voranleuchtete. Der neuern Kunst, welche den Vortheil genießt, von einer geläuterten Philosophie einen reinern Stoff zu empfangen, ist es aufbehalten, auch diese höchste Forderung zu erfüllen und so die ganze moralische Würde der Kunst zu entfalten. Müssen wir Neuern wirklich darauf Verzicht thun, griechische Kunst je wieder herzustellen, da der philosophische Genius des Zeitalters und die moderne Cultur überhaupt der Poesie nicht günstig sind, so wirken sie weniger nachtheilig auf die tragische Kunst, welche mehr auf dem Sittlichen ruht.[1]) Ihr allein ersetzt vielleicht unsre Cultur den Raub, den sie an der Kunst überhaupt verübte.

So wie die tragische Rührung durch Einmischung widriger Vorstellungen und Gefühle geschwächt und dadurch die Lust an derselben vermindert wird, so kann sie im Gegentheil durch zu große Annäherung an den ursprünglichen Affect zu einem Grade ausschweifen, der den Schmerz überwiegend macht. Es ist bemerkt worden, daß die Unlust in Affecten von der Beziehung ihres Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit, so wie die Lust an denselben von der Beziehung des Affects selbst auf unsre Sittlichkeit seinen Ursprung nehme. Es wird also zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit ein bestimmtes Verhältniß vorausgesetzt, welches das Verhältniß der Unlust zu der Lust in traurigen Rührungen entscheidet, und welches nicht verändert oder umgekehrt werden kann, ohne zugleich die Gefühle von Lust und Unlust bei Rührungen umzukehren oder in ihr Gegentheil zu verwandeln. Je lebhafter die Sinnlichkeit in unserm Gemüthe erwacht, desto schwächer wird die Sittlichkeit wirken, und umgekehrt, je mehr jene von ihrer Macht verliert, desto mehr wird diese an Stärke gewinnen. Was also der Sinnlichkeit in unserm Gemüthe ein Uebergewicht giebt, muß nothwendigerweise, weil es die Sittlichkeit einschränkt, unser Vergnügen an Rührungen vermindern, das allein aus dieser Sittlichkeit fließt, so wie Alles, was dieser letztern in unserm Gemüth einen Schwung giebt, sogar in ursprünglichen Affecten dem Schmerz seinen Stachel nimmt. Unsre Sinnlichkeit erlangt aber

---

1) In der „Neuen Thalia" heißt es statt dessen: „herzustellen, wo nicht gar zu übertreffen, so dürfte die Tragödie allein eine Ausnahme machen."

dieses Uebergewicht wirklich, wenn sich die Vorstellungen des Leidens zu einem solchen Grade der Lebhaftigkeit erheben, der uns keine Möglichkeit übrig läßt, den mitgetheilten Affect von einem ursprünglichen, unser eigenes Ich von dem leidenden Subject, oder Wahrheit von Dichtung zu unterscheiden. Sie erlangt gleichfalls das Uebergewicht, wenn ihr durch Anhäufung ihrer Gegenstände und durch das blendende Licht, das eine aufgeregte Einbildungskraft darüber verbreitet, Nahrung gegeben wird. Nichts hingegen ist geschickter, sie in ihre Schranken zurückzuweisen, als der Beistand übersinnlicher, sittlicher Ideen, an denen sich die unterdrückte Vernunft wie an geistigen Stützen aufrichtet, um sich über den trüben Dunstkreis der Gefühle in einen heitern Horizont zu erheben. Daher der große Reiz, welchen allgemeine Wahrheiten oder Sittensprüche, an der rechten Stelle in den dramatischen Dialog eingestreut, für alle gebildete Völker gehabt haben, und der fast übertriebene Gebrauch, den schon die Griechen davon machten. Nichts ist einem sittlichen Gemüthe willkommener, als nach einem lang anhaltenden Zustand des bloßen Leidens aus der Dienstbarkeit der Sinne zur Selbstthätigkeit geweckt und in seine Freiheit wieder eingesetzt zu werden.

So viel von den Ursachen, welche unser Mitleid einschränken und dem Vergnügen an der traurigen Rührung im Wege stehen. Jetzt sind die Bedingungen aufzuzählen, unter welchen das Mitleid befördert und die Lust der Rührung am Unfehlbarsten und am Stärksten erweckt wird.

Alles Mitleid setzt Vorstellungen des Leidens voraus, und nach der Lebhaftigkeit, Wahrheit, Vollständigkeit und Dauer der letztern richtet sich auch der Grad der erstern.

1) Je lebhafter die Vorstellungen, desto mehr wird das Gemüth zur Thätigkeit eingeladen, desto mehr wird seine Sinnlichkeit gereizt, desto mehr also auch sein sittliches Vermögen zum Widerstand aufgefordert. Vorstellungen des Leidens lassen sich aber auf zwei verschiedenen Wegen erhalten, welche der Lebhaftigkeit des Eindrucks nicht auf gleiche Art günstig sind. Ungleich stärker afficiren uns Leiden, von denen wir Zeugen sind, als solche, die wir erst durch Erzählung oder Beschreibung erfahren. Jene heben das freie Spiel unsrer Einbildungskraft auf und dringen, da sie unsre Sinnlichkeit unmittelbar treffen, auf dem kürzesten Weg zu unserm Herzen. Bei der Erzählung hingegen wird das Besondre erst zum Allgemeinen erhoben und aus diesem dann das Besondre erkannt, also schon durch diese nothwendige Operation des Verstandes dem Eindruck sehr viel von seiner

Stärke entzogen. Ein schwacher Eindruck aber wird sich des Gemüths nicht ungetheilt bemächtigen und fremdartigen Vorstellungen Raum geben, seine Wirkung zu stören und die Aufmerksamkeit zu zerstreuen. Sehr oft versetzt uns auch die erzählende Darstellung aus dem Gemüthszustand der handelnden Personen in den des Erzählers, welches die zum Mitleid so nothwendige Täuschung unterbricht. So oft der Erzähler in eigner Person sich vordringt, entsteht ein Stillstand in der Handlung und darum unvermeidlich auch in unserm theilnehmenden Affect; dies ereignet sich selbst dann, wenn sich der dramatische Dichter im Dialog vergißt und der sprechenden Person Betrachtungen in den Mund legt, die nur ein kalter Zuschauer anstellen konnte. Von diesem Fehler dürfte schwerlich eine unsrer neuern Tragödien frei sein, doch haben ihn die französischen allein zur Regel erhoben. Unmittelbare lebendige Gegenwart und Versinnlichung sind also nöthig, unsern Vorstellungen vom Leiden diejenige Stärke zu geben, die zu einem hohen Grade von Rührung erfordert wird.

2) Aber wir können die lebhaftesten Eindrücke von einem Leiden erhalten, ohne doch zu einem merklichen Grad des Mitleids gebracht zu werden, wenn es diesen Eindrücken an Wahrheit fehlt. Wir müssen uns einen Begriff von dem Leiden machen, an dem wir theilnehmen sollen; dazu gehört eine Uebereinstimmung desselben mit Etwas, was schon vorher in uns vorhanden ist. Die Möglichkeit des Mitleids beruht nämlich auf der Wahrnehmung oder Voraussetzung einer Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Subject. Ueberall, wo diese Aehnlichkeit sich erkennen läßt, ist das Mitleid nothwendig, wo sie fehlt, unmöglich. Je sichtbarer und größer die Aehnlichkeit, desto lebhafter unser Mitleid; je geringer jene, desto schwächer auch dieses. Es müssen, wenn wir den Affect eines Andern ihm nachempfinden sollen, alle innern Bedingungen zu diesem Affect in uns selbst vorhanden sein, damit die äußere Ursache, die durch ihre Vereinigung mit jenen dem Affect die Entstehung gab, auch auf uns eine gleiche Wirkung äußern könne. Wir müssen, ohne uns Zwang anzuthun, die Person mit ihm zu wechseln, unser eigenes Ich seinem Zustande augenblicklich unterzuschieben fähig sein. Wie ist es aber möglich, den Zustand eines Andern in uns zu empfinden, wenn wir nicht uns zuvor in diesem Andern gefunden haben?

Diese Aehnlichkeit geht auf die ganze Grundlage des Gemüths, insofern diese allgemein und nothwendig ist. Allgemeinheit und Nothwendigkeit aber enthält vorzugsweise unsre sittliche Natur.

Das sinnliche Vermögen kann durch zufällige Ursachen anders bestimmt werden; selbst unsre Erkenntnißvermögen sind von veränderlichen Bedingungen abhängig; unsre Sittlichkeit allein ruht auf sich selbst und ist eben darum am Tauglichsten, einen allgemeinen und sichern Maaßstab dieser Aehnlichkeit abzugeben. Eine Vorstellung also, welche wir mit unsrer Form, zu denken und zu empfinden, übereinstimmend finden, welche mit unsrer eigenen Gedankenreihe schon in gewisser Verwandtschaft steht, welche von unserm Gemüth mit Leichtigkeit aufgefaßt wird, nennen wir wahr. Betrifft die Aehnlichkeit das Eigenthümliche unsers Gemüths, die besondern Bestimmungen des allgemeinen Menschencharakters in uns, welche sich unbeschadet dieses allgemeinen Charakters hinwegdenken lassen, so hat diese Vorstellung blos Wahrheit für uns; betrifft sie die allgemeine und nothwendige Form, welche wir bei der ganzen Gattung voraussetzen, so ist die Wahrheit der objectiven gleichzuachten. Für den Römer hat der Richterspruch des ersten Brutus, der Selbstmord des Cato subjective Wahrheit. Die Vorstellungen und Gefühle, aus denen die Handlungen dieser beiden Männer fließen, folgen nicht unmittelbar aus der allgemeinen, sondern mittelbar aus einer besonders bestimmten menschlichen Natur. Um diese Gefühle mit ihnen zu theilen, muß man eine römische Gesinnung besitzen oder doch zu augenblicklicher Annahme der letztern fähig sein. Hingegen braucht man blos Mensch überhaupt zu sein, um durch die heldenmüthige Aufopferung eines Leonidas, durch die ruhige Ergebung eines Aristid, durch den freiwilligen Tod eines Sokrates in eine hohe Rührung versetzt, um durch den schrecklichen Glückswechsel eines Darius zu Thränen hingerissen zu werden. Solchen Vorstellungen räumen wir, im Gegensatz mit jenen, objective Wahrheit ein, weil sie mit der Natur aller Subjecte übereinstimmen und dadurch eine ebenso strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhalten, als wenn sie von jeder subjectiven Bedingung unabhängig wären.

Uebrigens ist die subjectiv wahre Schilderung, weil sie auf zufällige Bestimmungen geht, darum nicht mit willkürlichen zu verwechseln. Zuletzt fließt auch das subjectiv Wahre aus der allgemeinen Einrichtung des menschlichen Gemüths, welche blos durch besondre Umstände besonders bestimmt ward, und beide sind nothwendige Bedingungen desselben. Die Entschließung des Cato könnte, wenn sie den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur widerspräche, auch nicht mehr subjectiv wahr sein. Nur haben Darstellungen der letztern Art einen engern Wirkungskreis,

weil sie noch andre Bestimmungen als jene allgemeinen voraussetzen. Die tragische Kunst kann sich ihrer mit großer intensiver Wirkung bedienen, wenn sie der extensiven entsagen will; doch wird das unbedingt Wahre, das blos Menschliche in menschlichen Verhältnissen stets ihr ergiebigster Stoff sein, weil sie bei diesem allein, ohne darum auf die Stärke des Eindrucks Verzicht thun zu müssen, der Allgemeinheit desselben versichert ist.

3) Zu der Lebhaftigkeit und Wahrheit tragischer Schilderungen wird drittens noch Vollständigkeit verlangt. Alles, was von außen gegeben werden muß, um das Gemüth in die abgezweckte Bewegung zu setzen, muß in der Vorstellung erschöpft sein. Wenn sich der noch so römisch gesinnte Zuschauer den Seelenzustand des Cato zu eigen machen, wenn er die letzte Entschließung dieses Republikaners zu der seinigen machen soll, so muß er diese Entschließung nicht blos in der Seele des Römers, auch in den Umständen gegründet finden, so muß ihm die äußere sowol als innere Lage desselben in ihrem ganzen Zusammenhang und Umfang vor Augen liegen, so darf auch kein einziges Glied aus der Kette von Bestimmungen fehlen, an welche sich der letzte Entschluß des Römers als nothwendig anschließt. Ueberhaupt ist selbst die Wahrheit einer Schilderung ohne diese Vollständigkeit nicht erkennbar; denn nur die Aehnlichkeit der Umstände, welche wir vollkommen einsehen müssen, kann unser Urtheil über die Aehnlichkeit der Empfindungen rechtfertigen, weil nur aus der Vereinigung der äußern und innern Bedingungen der Affect entspringt. Wenn entschieden werden soll, ob wir wie Cato würden gehandelt haben, so müssen wir uns vor allen Dingen in Cato's ganze äußere Lage hineindenken, und dann erst sind wir befugt, unsre Empfindungen gegen die seinigen zu halten, einen Schluß auf die Aehnlichkeit zu machen und über die Wahrheit derselben ein Urtheil zu fällen.

Diese Vollständigkeit der Schilderung ist nur durch Verknüpfung mehrerer einzelnen Vorstellungen und Empfindungen möglich, die sich gegen einander als Ursache und Wirkung verhalten und in ihrem Zusammenhang ein Ganzes für unsre Erkenntniß ausmachen. Alle diese Vorstellungen müssen, wenn sie uns lebhaft rühren sollen, einen unmittelbaren Eindruck auf unsre Sinnlichkeit machen und, weil die erzählende Form jederzeit diesen Eindruck schwächt, durch eine gegenwärtige Handlung veranlaßt werden. Zur Vollständigkeit einer tragischen Schilderung gehört also eine Reihe einzelner, versinnlichter Handlungen, welche sich zu der tragischen Handlung als zu einem Ganzen verbinden.

4) Fortdauernd endlich müssen die Vorstellungen des Leidens auf uns wirken, wenn ein hoher Grad von Rührung durch sie erweckt werden soll. Der Affect, in welchen uns fremde Leiden versetzen, ist für uns ein Zustand des Zwanges, aus welchem wir eilen, uns zu befreien, und allzu leicht verschwindet die zum Mitleid so unentbehrliche Täuschung. Das Gemüth muß also an diese Vorstellungen gewaltsam gefesselt und der Freiheit beraubt werden, sich der Täuschung zu frühzeitig zu entreißen. Die Lebhaftigkeit der Vorstellungen und die Stärke der Eindrücke, welche unsre Sinnlichkeit überfallen, ist dazu allein nicht hinreichend; denn je heftiger das empfangende Vermögen gereizt wird, desto stärker äußert sich die rückwirkende Kraft der Seele, um diesen Eindruck zu besiegen. Diese selbstthätige Kraft aber darf der Dichter nicht schwächen, der uns rühren will; denn eben im Kampfe derselben mit dem Leiden der Sinnlichkeit liegt der hohe Genuß, den uns die traurigen Rührungen gewähren. Wenn also das Gemüth seiner widerstrebenden Selbstthätigkeit ungeachtet an die Empfindungen des Leidens geheftet bleiben soll, so müssen diese periodenweise geschickt unterbrochen, ja von entgegengesetzten Empfindungen abgelöst werden — um alsdann mit zunehmender Stärke zurückzukehren und die Lebhaftigkeit des ersten Eindrucks desto öfter zu erneuern. Gegen Ermattung, gegen die Wirkungen der Gewohnheit ist der Wechsel der Empfindungen das kräftigste Mittel. Dieser Wechsel frischt die erschöpfte Sinnlichkeit wieder an, und die Gradation der Eindrücke weckt das selbstthätige Vermögen zum verhältnißmäßigen Widerstand. Unaufhörlich muß dieses geschäftig sein, gegen den Zwang der Sinnlichkeit seine Freiheit zu behaupten, aber nicht früher als am Ende den Sieg erlangen und noch weit weniger im Kampf unterliegen; sonst ist es im ersten Falle um das Leiden, im zweiten um die Thätigkeit gethan, und nur die Vereinigung von beiden erweckt ja die Rührung. In der geschickten Führung dieses Kampfes beruht eben das große Geheimniß der tragischen Kunst; da zeigt sie sich in ihrem glänzendsten Lichte.

Auch dazu ist nun eine Reihe abwechselnder Vorstellungen, also eine zweckmäßige Verknüpfung mehrerer, diesen Vorstellungen entsprechender Handlungen nothwendig, an denen sich die Haupthandlung und durch sie der abgezielte tragische Eindruck vollständig wie ein Knäuel von der Spindel abwindet und das Gemüth zuletzt wie mit einem unzerreißbaren Netze umstrickt. Der Künstler, wenn mir dieses Bild hier verstattet ist, sammelt erst wirthschaftlich alle einzelnen Strahlen des Gegenstandes, den er

zum Werkzeug seines tragischen Zweckes macht, und sie werden unter seinen Händen zum Blitz, der alle Herzen entzündet. Wenn der Anfänger den ganzen Donnerstrahl des Schreckens und der Furcht auf einmal und fruchtlos in die Gemüther schleudert, so gelangt Jener Schritt vor Schritt durch lauter kleine Schläge zum Ziel und durchdringt eben dadurch die Seele ganz, daß er sie nur allmählig und gradweise rührte.

Wenn wir nunmehr die Resultate aus den bisherigen Untersuchungen ziehen, so sind es folgende Bedingungen, welche der tragischen Rührung zum Grund liegen. Erstlich muß der Gegenstand unsers Mitleids zu unsrer Gattung im ganzen Sinn dieses Worts gehören, und die Handlung, an der wir theilnehmen sollen, eine moralische, d. i. unter dem Gebiet der Freiheit begriffen sein. Zweitens muß uns das Leiden, seine Quellen und seine Grade in einer Folge verknüpfter Begebenheiten vollständig mitgetheilt, und zwar drittens sinnlich vergegenwärtigt, nicht mittelbar durch Beschreibung, sondern unmittelbar durch Handlung dargestellt werden. Alle diese Bedingungen vereinigt und erfüllt die Kunst in der Tragödie.

Die Tragödie wäre demnach dichterische Nachahmung einer zusammenhängenden Reihe von Begebenheiten (einer vollständigen Handlung), welche uns Menschen in einem Zustand des Leidens zeigt und zur Absicht hat, unser Mitleid zu erregen.

Sie ist erstlich — Nachahmung einer Handlung. Der Begriff der Nachahmung unterscheidet sie von den übrigen Gattungen der Dichtkunst, welche blos erzählen oder beschreiben. In Tragödien werden die einzelnen Begebenheiten im Augenblick ihres Geschehens als gegenwärtig vor die Einbildungskraft oder vor die Sinne gestellt, unmittelbar, ohne Einmischung eines Dritten. Die Epopöe, der Roman, die einfache Erzählung rücken die Handlung schon ihrer Form nach in die Ferne, weil sie zwischen den Leser und die handelnden Personen den Erzähler einschieben. Das Entfernte, das Vergangene schwächt aber, wie bekannt ist, den Eindruck und den theilnehmenden Affect; das Gegenwärtige verstärkt ihn. Alle erzählende Formen machen das Gegenwärtige zum Vergangenen; alle dramatische machen das Vergangene gegenwärtig.

Die Tragödie ist zweitens Nachahmung einer Reihe von Begebenheiten, einer Handlung. Nicht blos die Empfindungen und Affecte der tragischen Personen, sondern die Begebenheiten, aus denen sie entsprangen und auf deren Veranlassung sie sich äußern, stellt sie nachahmend dar; dies unterscheidet sie von den lyrischen

Dichtungsarten, welche zwar ebenfalls gewisse Zustände des Gemüths poetisch nachahmen, aber nicht Handlungen. Eine Elegie, ein Lied, eine Ode können uns die gegenwärtige, durch besondre Umstände bedingte Gemüthsbeschaffenheit des Dichters (sei es in seiner eignen Person oder in idealischer) nachahmend vor Augen stellen, und insofern sind sie zwar unter dem Begriff der Tragödie mit enthalten, aber sie machen ihn noch nicht aus, weil sie sich blos auf Darstellungen von Gefühlen einschränken. Noch wesentlichere Unterschiede liegen in dem verschiedenen Zweck dieser Dichtungsarten.

Die Tragödie ist drittens Nachahmung einer vollständigen Handlung. Ein einzelnes Ereigniß, wie tragisch es auch sein mag, giebt noch keine Tragödie. Mehrere als Ursache und Wirkung in einander gegründete Begebenheiten müssen sich mit einander zweckmäßig zu einem Ganzen verbinden, wenn die Wahrheit, d. i. die Uebereinstimmung eines vorgestellten Affects, Charakters und dergleichen mit der Natur unsrer Seele, auf welche allein sich unsre Theilnahme gründet, erkannt werden soll. Wenn wir es nicht fühlen, daß wir selbst bei gleichen Umständen ebenso würden gelitten und ebenso gehandelt haben, so wird unser Mitleid nie erwachen. Es kommt also darauf an, daß wir die vorgestellte Handlung in ihrem ganzen Zusammenhang verfolgen, daß wir sie aus der Seele ihres Urhebers durch eine natürliche Gradation unter Mitwirkung äußerer Umstände hervorfließen sehen. So entsteht und wächst und vollendet sich vor unsern Augen die Neugier des Oedipus,[1]) die Eifersucht des Othello. So kann auch allein der große Abstand ausgefüllt werden, der sich zwischen dem Frieden einer schuldlosen Seele und den Gewissensqualen eines Verbrechers, zwischen der stolzen Sicherheit eines Glücklichen und seinem schrecklichen Untergang, kurz, der sich zwischen der ruhigen Gemüthsstimmung des Lesers am Anfang und der heftigen Aufregung seiner Empfindungen am Ende der Handlung findet.

Eine Reihe mehrerer zusammenhängender Vorfälle wird erfordert, einen Wechsel der Gemüthsbewegungen in uns zu erregen, der die Aufmerksamkeit spannt, der jedes Vermögen unsers Geistes aufbietet, den ermattenden Thätigkeitstrieb ermuntert und durch die verzögerte Befriedigung ihn nur desto heftiger entflammt. Gegen die Leiden der Sinnlichkeit findet das Gemüth nirgends als in der Sittlichkeit Hilfe. Diese also desto dringender

1) Siehe Bd. XIV. S. 360, Anm. 2.

aufzufordern, muß der tragische Künstler die Martern der Sinnlichkeit verlängern; aber auch dieser muß er Befriedigungen zeigen, um jener den Sieg desto schwerer und rühmlicher zu machen. Beides ist nur durch eine Reihe von Handlungen möglich, die mit weiser Wahl zu dieser Absicht verbunden sind.

Die Tragödie ist viertens poetische Nachahmung einer mitleidswürdigen Handlung, und dadurch wird sie der historischen entgegengesetzt. Das Letztere würde sie sein, wenn sie einen historischen Zweck verfolgte, wenn sie darauf ausginge, von geschehenen Dingen und von der Art ihres Geschehens zu unterrichten. In diesem Falle müßte sie sich streng an historische Richtigkeit halten, weil sie einzig nur durch treue Darstellung des wirklich Geschehenen ihre Absicht erreichte. Aber die Tragödie hat einen poetischen Zweck, d. i. sie stellt eine Handlung dar, um zu rühren und durch Rührung zu ergetzen. Behandelt sie also einen gegebenen Stoff nach diesem ihrem Zwecke, so wird sie eben dadurch in der Nachahmung frei; sie erhält Macht, ja Verbindlichkeit, die historische Wahrheit den Gesetzen der Dichtkunst unterzuordnen und den gegebenen Stoff nach ihrem Bedürfnisse zu bearbeiten. Da sie aber ihren Zweck, die Rührung, nur unter der Bedingung der höchsten Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Natur zu erreichen im Stande ist, so steht sie ihrer historischen Freiheit unbeschadet unter dem strengen Gesetz der Naturwahrheit, welche man im Gegensatz von der historischen die poetische Wahrheit nennt. So läßt sich begreifen, wie bei strenger Beobachtung der historischen Wahrheit nicht selten die poetische leiden, und umgekehrt bei grober Verletzung der historischen die poetische nur um so mehr gewinnen kann. Da der tragische Dichter, so wie überhaupt jeder Dichter, nur unter dem Gesetz der poetischen Wahrheit steht, so kann die gewissenhafteste Beobachtung der historischen ihn nie von seiner Dichterpflicht lossprechen, nie einer Uebertretung der poetischen Wahrheit, nie einem Mangel des Interesse zur Entschuldigung gereichen. Es verräth daher sehr beschränkte Begriffe von der tragischen Kunst, ja von der Dichtkunst überhaupt, den Tragödiendichter vor das Tribunal der Geschichte zu ziehen und Unterricht von Demjenigen zu fordern, der sich schon vermöge seines Namens blos zu Rührung und Ergetzung verbindlich macht. Sogar dann, wenn sich der Dichter selbst durch eine ängstliche Unterwürfigkeit gegen historische Wahrheit seines Künstlervorrechts begeben und der Geschichte eine Gerichtsbarkeit über sein Product stillschweigend eingeräumt haben sollte, fordert die Kunst ihn mit allem Rechte vor ihren Richterstuhl, und ein Tod

Hermann's, eine Minona, ein Fust von Stromberg[1]) würden, wenn sie hier die Prüfung nicht aushielten, bei noch so pünktlicher Befolgung des Costüme, des Volks- und des Zeitcharakters, mittelmäßige Tragödien heißen.

Die Tragödie ist fünftens Nachahmung einer Handlung, welche uns Menschen im Zustand des Leidens zeigt. Der Ausdruck „Menschen" ist hier nichts weniger als müßig und dient dazu, die Grenzen genau zu bezeichnen, in welche die Tragödie in der Wahl ihrer Gegenstände eingeschränkt ist. Nur das Leiden sinnlich-moralischer Wesen, dergleichen wir selbst sind, kann unser Mitleid erwecken. Wesen also, die sich von aller Sittlichkeit lossprechen, wie sich der Aberglaube des Volks oder die Einbildungskraft der Dichter die bösen Dämonen malt, und Menschen, welche ihnen gleichen — Wesen ferner, die von dem Zwange der Sinnlichkeit befreit sind, wie wir uns die reinen Intelligenzen denken, und Menschen, die sich in höherm Grade, als die menschliche Schwachheit erlaubt, diesem Zwange entzogen haben, sind gleich untauglich für die Tragödie. Ueberhaupt bestimmt schon der Begriff des Leidens, und eines Leidens, an dem wir theilnehmen sollen, daß nur Menschen im vollen Sinne dieses Worts der Gegenstand desselben sein können. Eine reine Intelligenz kann nicht leiden, und ein menschliches Subject, das sich dieser reinen Intelligenz in ungewöhnlichem Grade nähert, kann, weil es in seiner sittlichen Natur einen zu schnellen Schutz gegen die Leiden einer schwachen Sinnlichkeit findet, nie einen großen Grad von Pathos erwecken. Ein durchaus sinnliches Subject ohne Sittlichkeit, und solche, die sich ihm nähern, sind zwar des fürchterlichsten Grades von Leiden

---

1) Klopstock's Bardiet „Hermann's Tod", vom Jahre 1787; „Minona oder die Angelsachsen", ein tragisches Melodrama in 4 Acten von H. W. v. Gerstenberg, 1785; Jacob Maier's „Fust von Stromberg", Ritterschauspiel, 1782. Ueber letzteres vgl. Schiller's Brief an Goethe, Jena, den 13. März 1798: „Ich habe diese Tage ein altes deutsches Ritterstück, das Sie wahrscheinlich längst vergessen haben, „Fust von Stromberg", wieder durchgelesen. Es läßt sich freilich sehr viel dagegen sagen; aber die Bemerkung habe ich dabei gemacht, daß der Dichter eine erstaunliche Macht über das Gemüth ausüben kann, wenn er nur recht viel Sachen und Bestimmungen in seinen Gegenstand legt. So ist dieser „Fust von Stromberg" zwar überladen von historischen Zügen und oft gesuchten Anspielungen, und diese Gelehrsamkeit macht das Stück schwerfällig und oft kalt; aber der Eindruck ist höchst bestimmt und nachhaltig, und der Poet erzwingt wirklich die Stimmung, die er geben will. Auch ist nicht zu leugnen, daß solche Compositionen, sobald man ihnen die poetische Wirkung erläßt, eine andere, allerdings sehr schätzbare leisten; denn keine noch so gut geschriebene Geschichte könnte so lebhaft und so sinnlich in jene Zeit hineinführen, als dieses Stück es thut." Schiller's Bemerkung in unserm Text richtet sich wol besonders gegen die culturhistorischen Anmerkungen, mit denen sowol Klopstock als Maier ihre Dramen ausstatten zu müssen glaubten.

fähig, weil ihre Sinnlichkeit in überwiegendem Grade wirkt; aber von keinem sittlichen Gefühl aufgerichtet, werden sie diesem Schmerz zum Raube — und von einem Leiden, von einem durchaus hilflosen Leiden, von einer absoluten Unthätigkeit der Vernunft wenden wir uns mit Unwillen und Abscheu hinweg. Der tragische Dichter giebt also mit Recht den gemischten Charakteren den Vorzug, und das Ideal seines Helden liegt in gleicher Entfernung zwischen dem ganz Verwerflichen und dem Vollkommenen.

Die Tragödie endlich vereinigt alle diese Eigenschaften, um den mitleidigen Affect zu erregen. Mehrere von den Anstalten, welche der tragische Dichter macht, ließen sich ganz füglich zu einem andern Zweck, z. B. einem moralischen, einem historischen u. a. benutzen; daß er aber gerade diesen und keinen andern sich vorsetzt, befreit ihn von allen Forderungen, die mit diesem Zweck nicht zusammenhängen, verpflichtet ihn aber auch zugleich, bei jeder besondern Anwendung der bisher aufgestellten Regeln sich nach diesem letzten Zwecke zu richten.

Der letzte Grund, auf den sich alle Regeln für eine bestimmte Dichtungsart beziehen, heißt der Zweck dieser Dichtungsart; die Verbindung der Mittel, wodurch eine Dichtungsart ihren Zweck erreicht, heißt ihre Form. Zweck und Form stehen also mit einander in dem genauesten Verhältniß. Diese wird durch jenen bestimmt und als nothwendig vorgeschrieben, und der erfüllte Zweck wird das Resultat der glücklich beobachteten Form sein.

Da jede Dichtungsart einen ihr eigenthümlichen Zweck verfolgt, so wird sie sich eben deswegen durch eine eigenthümliche Form von den übrigen unterscheiden; denn die Form ist das Mittel, durch welches sie ihren Zweck erreicht. Eben das, was sie ausschließend vor den übrigen leistet, muß sie vermöge derjenigen Beschaffenheit leisten, die sie vor den übrigen ausschließend besitzt. Der Zweck der Tragödie ist Rührung, ihre Form Nachahmung einer zum Leiden führenden Handlung. Mehrere Dichtungsarten können mit der Tragödie einerlei Handlung zu ihrem Gegenstand haben. Mehrere Dichtungsarten können den Zweck der Tragödie, die Rührung, wenngleich nicht als Hauptzweck, verfolgen. Das Unterscheidende der letztern besteht also im Verhältniß der Form zu dem Zwecke, d. i. in der Art und Weise, wie sie ihren Gegenstand in Rücksicht auf ihren Zweck behandelt, wie sie ihren Zweck durch ihren Gegenstand erreicht.

Wenn der Zweck der Tragödie ist, den mitleidigen Affect zu erregen, ihre Form aber das Mittel ist, durch welches sie diesen Zweck erreicht, so muß Nachahmung einer rührenden Handlung

der Inbegriff aller Bedingungen sein, unter welchen der mitleidige Affect am Stärksten erregt wird. Die Form der Tragödie ist also die günstigste, um den mitleidigen Affect zu erregen.

Das Product einer Dichtungsart ist vollkommen, in welchem die eigenthümliche Form dieser Dichtungsart zu Erreichung ihres Zweckes am Besten benutzt worden ist. Eine Tragödie also ist vollkommen, in welcher die tragische Form, nämlich die Nachahmung einer rührenden Handlung, am Besten benutzt worden ist, den mitleidigen Affect zu erregen. Diejenige Tragödie würde also die vollkommenste sein, in welcher das erregte Mitleid weniger Wirkung des Stoffs als der am Besten benutzten tragischen Form ist. Diese mag für das Ideal der Tragödie gelten.

Viele Trauerspiele, sonst voll hoher poetischer Schönheit, sind dramatisch tadelhaft, weil sie den Zweck der Tragödie nicht durch die beste Benutzung der tragischen Form zu erreichen suchen; andre sind es, weil sie durch die tragische Form einen andern Zweck als den der Tragödie erreichen. Nicht wenige unsrer beliebtesten Stücke rühren uns einzig des Stoffes wegen, und wir sind großmüthig oder unaufmerksam genug, diese Eigenschaft der Materie dem ungeschickten Künstler als Verdienst anzurechnen. Bei andern scheinen wir uns der Absicht gar nicht zu erinnern, in welcher uns der Dichter im Schauspielhause versammelt hat, und zufrieden, durch glänzende Spiele der Einbildungskraft und des Witzes angenehm unterhalten zu sein, bemerken wir nicht einmal, daß wir ihn mit kaltem Herzen verlassen. Soll die ehrwürdige Kunst (denn das ist sie, die zu dem göttlichen Theil unsers Wesens spricht) ihre Sache durch solche Kämpfer vor solchen Kampfrichtern führen? — Die Genügsamkeit des Publicums ist nur ermunternd für die Mittelmäßigkeit, aber beschimpfend und abschreckend für das Genie.

70.

Ueber Anmuth und Würde.[1])

Die griechische Fabel legt der Göttin der Schönheit einen Gürtel bei, der die Kraft besitzt, Dem, der ihn trägt, Anmuth zu verleihen und Liebe zu erwerben. Eben diese Gottheit wird von den Huldgöttinnen oder den Grazien begleitet.

Die Griechen unterschieden also die Anmuth und die Grazien noch von der Schönheit, da sie solche durch Attribute ausdrückten, die von der Schönheitsgöttin zu trennen waren. Alle Anmuth ist schön, denn der Gürtel des Liebreizes ist ein Eigenthum der Göttin von Gnidus; aber nicht alles Schöne ist Anmuth, denn auch ohne diesen Gürtel bleibt Venus, was sie ist.

Nach eben dieser Allegorie ist es die Schönheitsgöttin allein, die den Gürtel des Reizes trägt und verleiht. Juno, die herrliche Königin des Himmels, muß jenen Gürtel erst von der Venus entlehnen, wenn sie den Jupiter auf dem Ida bezaubern will. Hoheit also, selbst wenn ein gewisser Grad von Schönheit sie schmückt (den man der Gattin Jupiter's keineswegs abspricht), ist ohne Anmuth nicht sicher, zu gefallen; denn nicht von ihren eignen Reizen, sondern von dem Gürtel der Venus erwartet die hohe Götterkönigin den Sieg über Jupiter's Herz.[2])

---

1) Zuerst erschienen in: „Neue Thalia. Dritter Theil. Zweites Stück des Jahrganges 1793.“ S. 115—230; unterzeichnet: Schiller. — „Ueber Anmuth und Würde. An Karl von Dalberg in Erfurt. Was Du hier siehest, edler Geist, bist Du selbst. Milton. Leipzig, bei G. J. Göschen, 1793.“ 8°. 1 Bl., S. 115—230. Separatausgabe der Bogen der „Thalia“, mit verändertem Titel. — „Ueber Anmuth .....“ 8°. 1 Bl., 120 S. Erste selbstständige Ausgabe. Diese Drucke wurden unverändert wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften von Schiller. II. Th. 1800.“ S. 217—354.

2) Vgl. Ilias, XIV. V. 214—223:

(Aphrodite) „Sprach's und löste vom Busen den wunderköstlichen Gürtel,
Buntgestickt; dort waren die Zauberreize versammelt;
Dort war schmachtende Lieb' und Sehnsucht, dort das Getändel,
Dort die schmeichelnde Bitte, die oft auch den Weisen bethöret.
Den nun reichte sie Jener und redete, also beginnend:
„Da, verbirg in dem Busen den buntdurchschimmerten Gürtel,
Wo ich die Zauberreize versammelte! Wahrlich, Du kehrst nicht
Sonder Erfolg von dannen, was Dir Dein Herz auch begehret!“
Sprach's; da lächelte sanft die hoheitblickende Here;
Lächelnd drauf verbarg sie den Zaubergürtel im Busen.“

Man vergl. auch Schiller's Gedichte: „Triumph der Liebe“, „Die Künstler“, „Die Götter Griechenlands“, „Die Geschlechter“, „Der Gang nach dem Eisenhammer“, „Die Erwartung“, sowie die „Braut von Messina“, V. Aufz. 3. Auftr.

Die Schönheitsgöttin kann aber doch ihren Gürtel entäußern und seine Kraft auf das Minderschöne übertragen. Anmuth ist also kein ausschließendes Prärogativ des Schönen, sondern kann auch, obgleich immer nur aus der Hand des Schönen, auf das Minderschöne, ja selbst auf das Nichtschöne übergehen.

Die nämlichen Griechen empfahlen Demjenigen, dem bei allen übrigen Geistesvorzügen die Anmuth, das Gefällige fehlte, den Grazien zu opfern.[1]) Diese Göttinnen wurden also von ihnen zwar als Begleiterinnen des schönen Geschlechts vorgestellt, aber doch als solche, die auch dem Mann gewogen werden können, und die ihm, wenn er gefallen will, unentbehrlich sind.

Was ist aber nun die Anmuth, wenn sie sich mit dem Schönen zwar am Liebsten, aber doch nicht ausschließend verbindet? wenn sie zwar von dem Schönen herstammt, aber die Wirkungen desselben auch an dem Nichtschönen offenbart? wenn die Schönheit zwar ohne sie bestehen, aber durch sie allein Neigung einflößen kann?[2])

Das zarte Gefühl der Griechen unterschied frühe schon, was die Vernunft noch nicht zu verdeutlichen fähig war, und nach einem Ausdruck strebend, erborgte es von der Einbildungskraft Bilder, da ihm der Verstand noch keine Begriffe darbieten konnte.[3]) Jener Mythus ist daher der Achtung des Philosophen werth, der sich ohnehin damit begnügen muß, zu den Anschauungen, in welchen der reine Natursinn seine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzusuchen, oder mit andern Worten, die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären.

Entkleidet man die Vorstellung der Griechen von ihrer allegorischen Hülle, so scheint sie keinen andern als folgenden Sinn einzuschließen.

---

1) Vgl. die berühmte Stelle aus Goethe's „Tasso" (2. Aufz. 1. Auftr.):
(Tasso.) „Doch — haben alle Götter sich versammelt,
Geschenke seiner Wiege darzubringen:
Die Grazien sind leider ausgeblieben;
Und wem die Gaben dieser Holden fehlen,
Der kann zwar Viel besitzen, Vieles geben,
Doch läßt sich nie an seinem Busen ruhn."

2) Statt dessen in der „Neuen Thalia": „allein ein Object der Neigung werden kann?"

3) Vgl. Schiller's Gedicht „Die Künstler":
„Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand."

Anmuth ist eine beweglichе Schönheit; eine Schönheit nämlich, die an ihrem Subjecte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann. Dadurch unterscheidet sie sich von der fixen Schönheit, die mit dem Subjecte selbst nothwendig gegeben ist. [1]) Ihren Gürtel kann Venus abnehmen und der Juno augenblicklich überlassen; ihre Schönheit würde sie nur mit ihrer Person weggeben können. Ohne ihren Gürtel ist sie nicht mehr die reizende Venus, ohne Schönheit ist sie nicht Venus mehr.

Dieser Gürtel, als das Symbol der beweglichen Schönheit, hat aber das ganz Besondere, daß er der Person, die damit geschmückt wird, die objective Eigenschaft der Anmuth verleiht, und unterscheidet sich dadurch von jedem andern Schmuck, der nicht die Person selbst, sondern blos den Eindruck derselben subjectiv in der Vorstellung eines Andern verändert. Es ist der ausdrückliche Sinn des griechischen Mythus, daß sich die Anmuth in eine Eigenschaft der Person verwandle, und daß die Trägerin des Gürtels wirklich liebenswürdig sei, nicht blos so scheine.

Ein Gürtel, der nicht mehr ist als ein zufälliger äußerlicher Schmuck, scheint allerdings kein ganz passendes Bild zu sein, die persönliche Eigenschaft der Anmuth zu bezeichnen; aber eine persönliche Eigenschaft, die zugleich als zertrennbar von dem Subjecte gedacht wird, konnte nicht wol anders als durch eine zufällige Zierde versinnlicht werden, die sich unbeschadet der Person von ihr trennen läßt.

Der Gürtel des Reizes wirkt also nicht natürlich, weil er in diesem Fall an der Person selbst nichts verändern könnte, sondern er wirkt magisch, das ist, seine Kraft wird über alle Naturbedingungen erweitert. Durch diese Auskunft (die freilich nicht mehr ist als ein Behelf) sollte der Widerspruch gehoben werden, in den das Darstellungsvermögen sich jederzeit unvermeidlich verwickelt, wenn es für das, was außerhalb der Natur im Reiche der Freiheit liegt, in der Natur einen Ausdruck sucht.

---

1) Vgl. „Briefwechsel mit Körner", III. S. 7: „Kant will diesen Knoten dadurch zerhauen, daß er eine pulchritudo vaga und fixa, eine freie und intellectuirte Schönheit annimmt." — Kant's Kritik der Urtheilskraft, 1794, S. 48 f.: „Es giebt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die blos anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die erstern heißen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges; die andere wird, als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit), Objecten, die unter dem Begriffe eines besondern Zweckes stehen, beigelegt."

Wenn nun der Gürtel des Reizes eine objective Eigenschaft ausdrückt, die sich von ihrem Subjecte absondern läßt, ohne deswegen etwas an der Natur desselben zu verändern, so kann er nichts anders als Schönheit der Bewegung bezeichnen; denn Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstand vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben.

Schönheit der Bewegung ist ein Begriff, der beiden Forderungen Genüge leistet, die in dem angeführten Mythus enthalten sind. Sie ist erstlich objectiv und kommt dem Gegenstande selbst zu, nicht blos der Art, wie wir ihn aufnehmen. Sie ist zweitens etwas Zufälliges an demselben, und der Gegenstand bleibt übrig, auch wenn wir diese Eigenschaft von ihm wegdenken.

Der Gürtel des Reizes verliert auch bei dem Minderschönen und selbst bei dem Nichtschönen seine magische Kraft nicht, das heißt, auch das Minderschöne, auch das Nichtschöne kann sich schön bewegen.

Die Anmuth, sagt der Mythus, ist etwas Zufälliges an ihrem Subject; daher können nur zufällige Bewegungen diese Eigenschaft haben. An einem Ideal der Schönheit müssen alle nothwendigen Bewegungen schön sein, weil sie, als nothwendig, zu seiner Natur gehören; die Schönheit dieser Bewegungen ist also schon mit dem Begriff der Venus gegeben; die Schönheit der zufälligen ist hingegen eine Erweiterung dieses Begriffs. Es giebt eine Anmuth der Stimme, aber keine Anmuth des Athemholens.

Ist aber jede Schönheit der zufälligen Bewegungen Anmuth?

Daß der griechische Mythus Anmuth und Grazie nur auf die Menschheit einschränke, wird kaum einer Erinnerung bedürfen; er geht sogar noch weiter und schließt selbst die Schönheit der Gestalt in die Grenzen der Menschengattung ein, unter welcher der Grieche bekanntlich auch seine Götter begreift. Ist aber die Anmuth nur ein Vorrecht der Menschenbildung, so kann keine derjenigen Bewegungen darauf Anspruch machen, die der Mensch auch mit dem, was blos Natur ist, gemein hat. Könnten also die Locken an einem schönen Haupte sich mit Anmuth bewegen, so wäre kein Grund mehr vorhanden, warum nicht auch die Aeste eines Baumes, die Wellen eines Stroms, die Saaten eines Kornfeldes, die Gliedmaßen der Thiere sich mit Anmuth bewegen sollten. Aber die Göttin von Gnidus repräsentirt nur die menschliche Gattung, und da, wo der Mensch weiter nichts als ein Naturding und Sinnenwesen ist, da hört sie auf, für ihn Bedeutung zu haben.

Willkürlichen Bewegungen allein kann also Anmuth zukommen, aber auch unter diesen nur denjenigen, die ein Ausdruck moralischer Empfindungen sind. Bewegungen, welche keine andere Quelle als die Sinnlichkeit haben, gehören bei aller Willkürlichkeit doch nur der Natur an, die für sich allein sich nie bis zur Anmuth erhebt. Könnte sich die Begierde mit Anmuth, der Instinct mit Grazie äußern, so würden Anmuth und Grazie nicht mehr fähig und würdig sein, der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen.

Und doch ist es die Menschheit allein, in die der Grieche alle Schönheit und Vollkommenheit einschließt. Nie darf sich ihm die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und seinem humanen Gefühle ist es gleich unmöglich, die rohe Thierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Wie er jeder Idee sogleich einen Leib anbildet und auch das Geistigste zu verkörpern strebt, so fordert er von jeder Handlung des Instincts an dem Menschen zugleich einen Ausdruck seiner sittlichen Bestimmung. Dem Griechen ist die Natur nie blos Natur: darum darf er auch nicht erröthen, sie zu ehren; ihm ist die Vernunft niemals blos Vernunft: darum darf er auch nicht zittern, unter ihren Maaßstab zu treten. Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel fließen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen. Er führte die Freiheit, die nur im Olympus zu Hause ist, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein, und dafür wird man es ihm hingehen lassen, daß er die Sinnlichkeit in den Olympus versetzte.

Dieser zärtliche Sinn der Griechen nun, der das Materielle immer nur unter der Begleitung des Geistigen duldet, weiß von keiner willkürlichen Bewegung am Menschen, die nur der Sinnlichkeit allein angehörte, ohne zugleich ein Ausdruck des moralisch empfindenden Geistes zu sein. Daher ist ihm auch die Anmuth nichts anders als ein solcher schöner Ausdruck der Seele in den willkürlichen Bewegungen. Wo also Anmuth stattfindet, da ist die Seele das bewegende Princip, und in ihr ist der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten. Und so löst sich denn jene mythische Vorstellung in folgenden Gedanken auf: „Anmuth ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjecte selbst hervorgebracht wird."

Ich habe mich bis jetzt darauf eingeschränkt, den Begriff der Anmuth aus der griechischen Fabel zu entwickeln, [1]) und, wie ich hoffe, ohne ihr Gewalt anzuthun. Jetzt sei mir erlaubt, zu ver-

1) In der „Neuen Thalia": „exegetisch herauszuziehen".

suchen, was sich auf dem Weg der philosophischen Untersuchung darüber ausmachen läßt, und ob es auch hier wie in so viel andern Fällen wahr ist, daß sich die philosophirende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der Sinn nicht schon dunkel geahnt und die Poesie nicht geoffenbart hätte. [1])

Venus, ohne ihren Gürtel und ohne die Grazien, repräsentirt uns das Ideal der Schönheit, so wie letztere aus den Händen der bloßen Natur kommen kann und, ohne die Einwirkung eines empfindenden Geistes, durch die plastischen Kräfte erzeugt wird. Mit Recht stellt die Fabel für diese Schönheit eine eigne Göttergestalt zur Repräsentantin auf; denn schon das natürliche Gefühl unterscheidet sie auf das Strengste von derjenigen, die dem Einfluß eines empfindenden Geistes ihren Ursprung verdankt.

Es sei mir erlaubt, diese von der bloßen Natur nach dem Gesetz der Nothwendigkeit gebildete Schönheit zum Unterschied von der, welche sich nach Freiheitsbedingungen richtet, die Schönheit des Baues (architektonische Schönheit) zu benennen. Mit diesem Namen will ich also denjenigen Theil der menschlichen Schönheit bezeichnet haben, der nicht blos durch Naturkräfte ausgeführt worden (was von jeder Erscheinung gilt), sondern der auch nur allein durch Naturkräfte bestimmt ist.

Ein glückliches Verhältniß der Glieder, fließende Umrisse, ein lieblicher Teint, eine zarte Haut, ein feiner und freier Wuchs, eine wohlklingende Stimme u. s. f. sind Vorzüge, die man blos der Natur und dem Glück zu verdanken hat; der Natur, welche die Anlage dazu hergab und selbst entwickelte; dem Glück — welches das Bildungsgeschäft der Natur vor jeder Einwirkung feindlicher Kräfte beschützte. [2])

---

1) Siehe oben S. 169. Anm. 3.

2) Vgl. den Anfang des Gedichtes „Das Glück“:

„Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon
Liebten, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt,
Welchem Phöbus die Augen, die Lippen Hermes gelöset,
Und das Siegel der Macht Zeus auf die Stirne gedrückt!
Ein erhabenes Loos, ein göttliches, ist ihm gefallen,
Schon vor des Kampfes Beginn sind ihm die Schläfe bekränzt.
Ihm ist, eh er es lebte, das volle Leben gerechnet,
Eh er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt.
Groß zwar nenn' ich den Mann, der, sein eigner Bildner und Schöpfer,
Durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwingt;
Aber nicht erzwingt er das Glück, und was ihm die Charis
Neidisch geweigert, erringt nimmer der strebende Muth.“

Diese Venus steigt schon ganz vollendet aus dem Schaume des Meers empor;[1]) vollendet, denn sie ist ein beschlossenes, streng abgewogenes Werk der Nothwendigkeit und als solches keiner Varietät, keiner Erweiterung fähig. Da sie nämlich nichts anders ist als ein schöner Vortrag der Zwecke, welche die Natur mit dem Menschen beabsichtet, und daher jede ihrer Eigenschaften durch den Begriff, der ihr zum Grund liegt, vollkommen entschieden ist, so kann sie — der Anlage nach — als ganz gegeben beurtheilt werden, obgleich diese erst unter Zeitbedingungen zur Entwickelung kommt.

Die architektonische Schönheit der menschlichen Bildung muß von der technischen Vollkommenheit derselben wohl unterschieden werden. Unter der letztern hat man das System der Zwecke selbst zu verstehen, so wie sie sich unter einander zu einem obersten Endzweck vereinigen; unter der erstern hingegen blos eine Eigenschaft der Darstellung dieser Zwecke, so wie sie sich dem anschauenden Vermögen in der Erscheinung offenbaren. Wenn man also von der Schönheit spricht, so wird weder der materielle Werth dieser Zwecke, noch die formale Kunstmäßigkeit ihrer Verbindung dabei in Betrachtung gezogen. Das anschauende Vermögen hält sich einzig nur an die Art des Erscheinens, ohne auf die logische Beschaffenheit seines Objects die geringste Rücksicht zu nehmen. Ob also gleich die architektonische Schönheit des menschlichen Baues durch den Begriff, der demselben zum Grund liegt, und durch die Zwecke bedingt ist, welche die Natur mit ihm beabsichtet, so isolirt doch das ästhetische Urtheil sie völlig von diesen Zwecken, und nichts, als was der Erscheinung unmittelbar und eigenthümlich angehört, wird in die Vorstellung der Schönheit aufgenommen.[2])

---

1) Vgl. den Schluß desselben Gedichts:

„Alles Menschliche muß erst werden und wachsen und reifen,
Und von Gestalt zu Gestalt führt es die bildende Zeit;
Aber das Glückliche siehest Du nicht, das Schöne nicht werden;
Fertig, von Ewigkeit her, steht es vollendet vor Dir.
Jede irdische Venus ersteht, wie die erste des Himmels,
Eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer."

Die Schilderung dieser Geburt siehe in „Triumph der Liebe" und in Bürger's „Nachtfeier der Venus", an welche sich Schiller in dem eben erwähnten Gedichte anschließt.

2) Kant's Kritik der Urtheilskraft, S. 52: „Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zwecke nur alsdann rein sein, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte oder in seinem Urtheile davon abstrahirte."

Man kann daher auch nicht sagen, daß die Würde der Menschheit die Schönheit des menschlichen Baues *erhöhe*. In unser Urtheil über die letztere kann die Vorstellung der erstern zwar einfließen; aber alsdann hört es zugleich auf, ein rein ästhetisches Urtheil zu sein. Die Technik der menschlichen Gestalt ist allerdings ein Ausdruck seiner Bestimmung, und als ein solcher darf und soll sie uns mit Achtung erfüllen. Aber diese Technik wird nicht dem *Sinn*, sondern dem *Verstande* vorgestellt; sie kann nur *gedacht werden*, nicht *erscheinen*. Die architektonische Schönheit hingegen kann nie ein Ausdruck seiner Bestimmung sein, da sie sich an ein ganz andres Vermögen wendet, als dasjenige ist, welches über jene Bestimmung zu entscheiden hat.

Wenn daher dem Menschen vorzugsweise vor allen übrigen technischen Bildungen der Natur Schönheit beigelegt wird, so ist dies nur insofern wahr, als er schon in der *bloßen Erscheinung* diesen Vorzug behauptet, ohne daß man sich dabei seiner Menschheit zu erinnern braucht. Denn da dieses Letzte nicht anders als vermittelst eines Begriffs geschehen könnte, so würde nicht der Sinn, sondern der Verstand über die Schönheit Richter sein, welches einen Widerspruch einschließt. Die Würde seiner sittlichen Bestimmung kann also der Mensch nicht in Anschlag bringen, seinen Vorzug als Intelligenz kann er nicht geltend machen, wenn er den Preis der Schönheit behaupten will; hier ist er nichts als ein Ding im Raume, nichts als Erscheinung unter Erscheinungen. Auf seinen Rang in der Ideenwelt wird in der Sinnenwelt nicht geachtet, und wenn er in dieser die erste Stelle behaupten soll, so kann er sie nur *dem*, was in ihm *Natur* ist, zu verdanken haben.

Aber eben diese seine Natur ist, wie wir wissen, durch die Idee seiner Menschheit bestimmt worden, und so ist es denn mittelbar auch seine architektonische Schönheit. Wenn er sich also vor allen Sinnenwesen um ihn her durch höhere Schönheit unterscheidet, so ist er dafür unstreitig seiner menschlichen Bestimmung verpflichtet, welche den Grund enthält, warum er sich von den übrigen Sinnenwesen überhaupt nur unterscheidet. Aber nicht darum ist die menschliche Bildung schön, weil sie ein Ausdruck dieser höheren Bestimmung ist; denn wäre dieses, so würde die nämliche Bildung aufhören, schön zu sein, sobald sie eine niedrigere Bestimmung ausdrückte; so würde auch das Gegentheil dieser Bildung schön sein, sobald man nur annehmen könnte, daß es jene höhere Bestimmung ausdrückte. Gesetzt aber, man könnte bei einer schönen Menschengestalt ganz und gar vergessen, was

sie ausdrückt, man könnte ihr, ohne sie in der Erscheinung zu verändern, den rohen Instinct eines Tigers unterschieben, so würde das Urtheil der Augen vollkommen dasselbe bleiben, und der Sinn würde den Tiger für das schönste Werk des Schöpfers erklären.

Die Bestimmung des Menschen, als einer Intelligenz, hat also an der Schönheit seines Baues nur insofern einen Antheil, als ihre Darstellung, d. i. ihr Ausdruck in der Erscheinung, zugleich mit den Bedingungen zusammentrifft, unter welchen das Schöne sich in der Sinnenwelt erzeugt. Die Schönheit selbst nämlich muß jederzeit ein freier Natureffect bleiben, und die Vernunftidee, welche die Technik des menschlichen Baues bestimmte, kann ihm nie Schönheit ertheilen, sondern blos gestatten.

Man könnte mir zwar einwenden, daß überhaupt Alles, was in der Erscheinung sich darstellt, durch Naturkräfte ausgeführt werde, und daß dieses also kein ausschließendes Merkmal des Schönen sein könne. Es ist wahr, alle technische Bildungen sind hervorgebracht durch Natur; aber durch Natur sind sie nicht technisch, wenigstens werden sie nicht so beurtheilt. Technisch sind sie nur durch den Verstand, und ihre technische Vollkommenheit hat also schon Existenz im Verstande, ehe sie in die Sinnenwelt hinübertritt und zur Erscheinung wird. Schönheit hingegen hat das ganz Eigenthümliche, daß sie in der Sinnenwelt nicht blos dargestellt wird, sondern auch in derselben zuerst entspringt; daß die Natur sie nicht blos ausdrückt, sondern auch erschafft. Sie ist durchaus nur eine Eigenschaft des Sinnlichen, und auch der Künstler, der sie beabsichtet, kann sie nur insoweit erreichen, als er den Schein unterhält, daß die Natur gebildet habe.

Die Technik des menschlichen Baues zu beurtheilen, muß man die Vorstellung der Zwecke, denen sie gemäß ist, zu Hilfe nehmen; dies hat man gar nicht nöthig, um die Schönheit dieses Baues zu beurtheilen. Der Sinn allein ist hier ein völlig competenter Richter, und dies könnte er nicht sein, wenn nicht die Sinnenwelt (die sein einziges Object ist) alle Bedingungen der Schönheit enthielte und also zu Erzeugung derselben vollkommen hinreichend wäre. Mittelbar freilich ist die Schönheit des Menschen in dem Begriff seiner Menschheit gegründet, weil seine ganze sinnliche Natur in diesem Begriffe gegründet ist; aber der Sinn, weiß man, hält sich nur an das Unmittelbare, und für ihn ist es also gerade so viel, als wenn sie ein ganz unabhängiger Natureffect wäre.

Nach dem Bisherigen sollte es nun scheinen, als wenn die Schönheit für die Vernunft durchaus kein Interesse haben könnte, da sie blos in der Sinnenwelt entspringt und sich auch nur an das sinnliche Erkenntnißvermögen wendet. Denn nachdem wir von dem Begriff derselben als fremdartig abgesondert haben, was die Vorstellung der Vollkommenheit in unser Urtheil über die Schönheit zu mischen kaum unterlassen kann, so scheint dieser nichts mehr übrig zu bleiben, wodurch sie der Gegenstand eines vernünftigen Wohlgefallens sein könnte. Nichtsdestoweniger ist es ebenso ausgemacht, daß das Schöne der Vernunft gefällt, als es entschieden ist, daß es auf keiner solchen Eigenschaft des Objectes beruht, die nur durch Vernunft zu entdecken wäre.

Um diesen anscheinenden Widerspruch aufzulösen, muß man sich erinnern, daß es zweierlei Arten giebt, wodurch Erscheinungen Objecte der Vernunft werden und Ideen ausdrücken können. Es ist nicht immer nöthig, daß die Vernunft diese Ideen aus den Erscheinungen herauszieht; sie kann sie auch in dieselben hineinlegen. In beiden Fällen wird die Erscheinung einem Vernunftbegriff adäquat sein, nur mit dem Unterschied, daß in dem ersten Fall die Vernunft ihn schon objectiv darin findet und ihn gleichsam von dem Gegenstand nur empfängt, weil der Begriff gesetzt werden muß, um die Beschaffenheit und oft selbst um die Möglichkeit des Objects zu erklären; daß sie hingegen in dem zweiten Fall das, was unabhängig von ihrem Begriff in der Erscheinung gegeben ist, selbstthätig zu einem Ausdruck desselben macht und also etwas blos Sinnliches übersinnlich behandelt. Dort ist also die Idee mit dem Gegenstande objectiv nothwendig, hier hingegen höchstens subjectiv nothwendig verknüpft. Ich brauche nicht zu sagen, daß ich jenes von der Vollkommenheit, dieses von der Schönheit verstehe.

Da es also in dem zweiten Fall in Ansehung des sinnlichen Objectes ganz und gar zufällig ist, ob es eine Vernunft giebt, die mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, folglich die objective Beschaffenheit des Gegenstandes von dieser Idee als völlig unabhängig muß betrachtet werden, so thut man ganz Recht, das Schöne objectiv auf lauter Naturbedingungen einzuschränken und es für einen bloßen Effect der Sinnenwelt zu erklären. Weil aber doch — auf der andern Seite — die Vernunft von diesem Effect der bloßen Sinnenwelt einen transcendenten Gebrauch macht und ihm dadurch, daß sie ihm eine höhere Bedeutung leiht, gleichsam ihren Stempel aufdrückt, so hat man ebenfalls Recht, das Schöne subjectiv in die intelligible Welt

zu versetzen. Die Schönheit ist daher als die Bürgerin zweier Welten anzusehen, deren einer sie durch Geburt, der andern durch Adoption angehört; sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht. Hieraus erklärt sich auch, wie es zugeht, daß der Geschmack als ein Beurtheilungsvermögen des Schönen zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte tritt und diese beiden, einander verschmähenden Naturen zu einer glücklichen Eintracht verbindet — wie er dem Materiellen die Achtung der Vernunft, wie er dem Rationalen die Zuneigung der Sinne erwirbt — wie er Anschauungen zu Ideen adelt und selbst die Sinnenwelt gewissermaßen in ein Reich der Freiheit verwandelt.

Wiewol es aber — in Ansehung des Gegenstandes selbst — zufällig ist, ob die Vernunft mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, so ist es doch — für das vorstellende Subject — nothwendig, mit einer solchen Vorstellung eine solche Idee zu verknüpfen. Diese Idee und das ihr correspondirende sinnliche Merkmal an dem Objecte müssen mit einander in einem solchen Verhältniß stehen, daß die Vernunft durch ihre eignen unveränderlichen Gesetze zu dieser Handlung genöthigt wird. In der Vernunft selbst muß also der Grund liegen, warum sie ausschließend nur mit einer gewissen Erscheinungsart der Dinge eine bestimmte Idee verknüpft, und in dem Objecte muß wieder der Grund liegen, warum es ausschließend nur diese Idee und keine andre hervorruft. Was für eine Idee das nun sei, die die Vernunft in das Schöne hineinträgt, und durch welche objective Eigenschaft der schöne Gegenstand fähig sei, dieser Idee zum Symbol zu dienen — dies ist eine viel zu wichtige Frage, um hier blos im Vorübergehen beantwortet zu werden, und deren Erörterung ich also auf eine Analytik des Schönen verspare. [1])

Die architektonische Schönheit des Menschen ist also auf die Art, wie ich eben erwähnte, der sinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs; aber sie ist es in keinem andern Sinne und mit keinem größern Rechte als überhaupt jede schöne Bildung der Natur. Dem Grade nach übertrifft sie zwar alle andere Schönheiten, aber der Art nach steht sie in der nämlichen Reihe mit denselben, da auch sie von ihrem Subjecte nichts, als was sinnlich ist, offenbart und erst in der Vorstellung eine über-

1) Eine solche hatte schon Kant gleich zu Anfang seiner „Kritik der Urtheilskraft" gegeben.

sinnliche Bedeutung empfängt.*) Daß die Darstellung der Zwecke am Menschen schöner ausgefallen ist als bei andern organischen Bildungen, ist als eine *Gunst* anzusehen, welche die Vernunft, als Gesetzgeberin des menschlichen Baues, der Natur als Ausrichterin ihrer Gesetze erzeigte. Die Vernunft verfolgt zwar bei der Technik des Menschen ihre Zwecke mit strenger Nothwendigkeit; aber glücklicherweise treffen ihre Forderungen mit der Nothwendigkeit der Natur *zusammen*, so daß die letztere den Auftrag der erstern vollzieht, indem sie blos nach ihrer eigenen Neigung handelt.

Dieses kann aber nur von der *architektonischen* Schönheit des Menschen gelten, wo die Naturnothwendigkeit durch die Nothwendigkeit des sie bestimmenden teleologischen Grundes unterstützt wird. Hier allein konnte die Schönheit gegen die Technik des Baues *berechnet* werden, welches aber nicht mehr stattfindet, sobald die Nothwendigkeit nur einseitig ist und die übersinnliche Ursache, welche die Erscheinung bestimmt, sich zufällig verändert. Für die architektonische Schönheit des Menschen sorgt also die Natur *allein*, weil ihr hier gleich in der ersten Anlage die Vollziehung Alles dessen, was der Mensch zu Erfüllung seiner Zwecke *bedarf*, einmal für immer von dem schaffenden Verstand *übergeben* wurde und sie also in diesem ihrem *organischen* Geschäfte keine Neuerung zu befürchten hat.

Der Mensch aber ist zugleich eine *Person*, ein Wesen also, welches *selbst* Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann. Die Art seines Erscheinens ist abhängig von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freiheit und nicht die Natur nach ihrer Nothwendigkeit bestimmt.

---

*) Denn — um es noch einmal zu wiederholen — in der *bloßen Anschauung* wird Alles, was an der Schönheit *objectiv* ist, gegeben. Da aber das, was dem Menschen den Vorzug vor allen übrigen Sinnenwesen giebt, in der bloßen Anschauung nicht *vorkommt*, so kann eine Eigenschaft, die sich schon in der bloßen Anschauung offenbart, diesen Vorzug nicht sichtbar machen. Seine höhere Bestimmung, die allein diesen Vorzug begründet, wird also durch seine Schönheit nicht ausgedrückt, und die Vorstellung von jener kann daher nie ein Ingredienz von dieser abgeben, nie in das ästhetische Urtheil mit aufgenommen werden. Nicht der Gedanke selbst, dessen Ausdruck die menschliche Bildung ist, blos die Wirkungen desselben in der Erscheinung offenbaren sich dem Sinn. Zu dem übersinnlichen Grund dieser Wirkungen erhebt der bloße Sinn sich ebenso wenig, als (wenn man mir dies Beispiel verstatten will) der blos sinnliche Mensch zu der Idee der obersten Weltursache hinaufsteigt, wenn er seine Triebe befriedigt.

Wäre der Mensch blos ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die Gesetze geben und die Fälle der Anwendung bestimmen; jetzt theilt sie das Regiment mit der Freiheit, und obgleich ihre Gesetze Bestand haben, so ist es nunmehr doch der Geist, der über die Fälle entscheidet.

Das Gebiet des Geistes erstreckt sich so weit, als die Natur lebendig[1]) ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert und die animalischen Kräfte aufhören. Es ist bekannt, daß alle bewegenden Kräfte im Menschen unter einander zusammenhängen, und so läßt sich einsehen, wie der Geist — auch nur als Princip der willkürlichen Bewegung betrachtet — seine Wirkungen durch das ganze System derselben fortpflanzen kann. Nicht blos die Werkzeuge des Willens, auch diejenigen, über welche der Wille nicht unmittelbar zu gebieten hat, erfahren wenigstens mittelbar seinen Einfluß. Der Geist bestimmt sie nicht blos absichtlich, wenn er handelt, sondern auch unabsichtlich, wenn er empfindet.

Die Natur für sich allein kann, wie aus dem Obigen klar ist, nur für die Schönheit derjenigen Erscheinungen sorgen, die sie selbst uneingeschränkt nach dem Gesetz der Nothwendigkeit zu bestimmen hat. Aber mit der Willkür tritt der Zufall in ihre Schöpfung ein, und obgleich die Veränderungen, welche sie unter dem Regiment der Freiheit erleidet, nach keinen andern als ihren eigenen Gesetzen erfolgen, so erfolgen sie doch nicht mehr aus diesen Gesetzen. Da es jetzt auf den Geist ankommt, welchen Gebrauch er von seinen Werkzeugen machen will, so kann die Natur über denjenigen Theil der Schönheit, welcher von diesem Gebrauche abhängt, nichts mehr zu gebieten und also auch nichts mehr zu verantworten haben.

Und so würde denn der Mensch in Gefahr schweben, gerade da, wo er sich durch den Gebrauch seiner Freiheit zu den reinen Intelligenzen erhebt, als Erscheinung zu sinken und in dem Urtheile des Geschmacks zu verlieren, was er vor dem Richterstuhl der Vernunft gewinnt. Die durch sein Handeln erfüllte Bestimmung würde ihm einen Vorzug kosten, den die in seinem Bau blos angekündigte Bestimmung begünstigte; und wenngleich dieser Vorzug nur sinnlich ist, so haben wir doch gefunden, daß ihm die Vernunft eine höhere Bedeutung ertheilt. Eines so groben Widerspruchs macht sich die Uebereinstimmung liebende Natur nicht schuldig, und was in dem Reiche der Vernunft har-

1) Neue Thalia: „technisch“.

monisch ist, wird sich durch keinen Mißklang in der Sinnenwelt offenbaren.

Indem also die Person oder das freie Principium im Menschen es auf sich nimmt, das Spiel der Erscheinungen zu bestimmen, und durch seine Dazwischenkunft der Natur die Macht entzieht, die Schönheit ihres Werks zu beschützen, so tritt es selbst an die Stelle der Natur und übernimmt (wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist) mit den Rechten derselben einen Theil ihrer Verpflichtungen. Indem der Geist die ihm untergeordnete Sinnlichkeit in sein Schicksal verwickelt und von seinen Zuständen abhängen läßt, macht er sich gewissermaßen selbst zur Erscheinung und bekennt sich als einen Unterthan des Gesetzes, welches an alle Erscheinungen ergeht. Um seiner selbst willen macht er sich verbindlich, die von ihm abhängende Natur auch noch in *seinem* Dienste Natur bleiben zu lassen und sie ihrer früheren Pflicht nie *entgegen* zu behandeln. Ich nenne die Schönheit eine *Pflicht* der Erscheinungen, weil das ihr entsprechende Bedürfniß im Subjecte in der Vernunft selbst gegründet und daher allgemein und nothwendig ist. Ich nenne sie eine *frühere* Pflicht, weil der Sinn schon geurtheilt hat, ehe der Verstand sein Geschäft beginnt.

Die Freiheit regiert also jetzt die Schönheit. Die Natur gab die Schönheit des Baues, die Seele giebt die Schönheit des Spiels. Und nun wissen wir auch, was wir unter Anmuth und Grazie zu verstehen haben. Anmuth ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit, die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmuth und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein *Talent*, diese ein *persönliches* Verdienst.

Anmuth kann nur der *Bewegung* zukommen; denn eine Veränderung im Gemüth kann sich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren. Dies hindert aber nicht, daß nicht auch feste und ruhende Züge Anmuth zeigen könnten. Diese festen Züge waren ursprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bei oftmaliger Erneuerung habituell wurden und bleibende Spuren eindrückten.*)

---

*) Daher nimmt *Home* den Begriff der Anmuth viel zu *eng* an, wenn er (Grundsätze d. Kritik, II. 39. Neueste Ausgabe) sagt: „daß, wenn die anmuthigste Person in *Ruhe* sei und sich weder bewege noch spreche, wir die Eigenschaft der Anmuth, wie die Farbe im Finstern, aus den Augen verlieren." Nein, wir verlieren sie nicht aus den Augen, so lange wir an der schlafenden Person die Züge wahrnehmen, die ein wohlwollender, sanfter Geist gebildet hat; und gerade der

Aber nicht alle Bewegungen am Menschen sind der Grazie fähig. Grazie ist immer nur die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt, und Bewegungen, die blos der Natur angehören, können nie diesen Namen verdienen. Es ist zwar an dem, daß ein lebhafter Geist sich zuletzt beinahe aller Bewegungen seines Körpers bemächtigt; aber wenn die Kette sehr lang wird, wodurch sich ein schöner Zug an moralische Empfindungen anschließt, so wird er eine Eigenschaft des Baues und läßt sich kaum mehr zur Grazie zählen. Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper,[1]) und der Bau selbst muß dem Spiele folgen, so daß sich die Anmuth zuletzt nicht selten in architektonische Schönheit verwandelt.

So wie ein feindseliger, mit sich uneiniger Geist selbst die erhabenste Schönheit des Baues zu Grund richtet, daß man unter den unwürdigen Händen der Freiheit das herrliche Meisterstück der Natur zuletzt nicht mehr erkennen kann, so sieht man auch zuweilen das heitre und in sich harmonische Gemüth der durch Hindernisse gefesselten Technik zu Hilfe kommen, die Natur in Freiheit setzen und die noch eingewickelte, gedrückte Gestalt mit göttlicher Glorie auseinanderbreiten. Die plastische Natur des Menschen hat unendlich viele Hilfsmittel in sich selbst, ihr Versäumniß hereinzubringen und ihre Fehler zu verbessern, sobald nur der sittliche Geist sie in ihrem Bildungswerk unterstützen oder auch manchmal nur nicht beunruhigen will.

Da auch die verfesteten Bewegungen (in Züge übergegangene Geberden) von der Anmuth nicht ausgeschlossen sind, so könnte es das Ansehen haben, als ob überhaupt auch die Schönheit der anscheinenden oder nachgeahmten Be-

---

schätzbarste Theil der Grazie bleibt übrig, derjenige nämlich, der sich aus Geberden zu Zügen verfestete und also die Fertigkeit des Gemüths in schönen Empfindungen an den Tag legt. Wenn aber der Herr Berichtiger des Home'schen Werks seinen Autor durch die Bemerkung zurechtzuweisen glaubte (siehe in demselben Band, S. 459), „daß sich die Anmuth nicht blos auf willkürliche Bewegungen einschränke, daß eine schlafende Person nicht aufhöre, reizend zu sein" — und warum? „weil während dieses Zustandes die unwillkürlichen, sanften und eben deswegen desto anmuthigern Bewegungen erst recht sichtbar werden", so hebt er den Begriff der Grazie ganz auf, den Home blos zu sehr einschränkte. Unwillkürliche Bewegungen im Schlafe, wenn es nicht mechanische Wiederholungen von willkürlichen sind, können nie anmuthig sein, weit entfernt, daß sie es vorzugsweise sein könnten, und wenn eine schlafende Person reizend ist, so ist sie es keineswegs durch die Bewegungen, die sie macht, sondern durch ihre Züge, die von vorhergegangenen Bewegungen zeugen.

1) Vgl. „Wallenstein's Tod" (3. Aufz. 13. Auftr.):

„Es ist der Geist, der sich den Körper baut."

wegungen (die flammichten oder geschlängelten Linien) gleichfalls mit dazu gerechnet werden müßte, wie Mendelssohn auch wirklich behauptet.*) Aber dadurch würde der Begriff der Anmuth zu dem Begriff der Schönheit überhaupt erweitert; denn alle Schönheit ist zuletzt blos eine Eigenschaft der wahren oder anscheinenden (objectiven oder subjectiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen [1]) zu beweisen hoffe. Anmuth aber können nur solche Bewegungen zeigen, die zugleich einer Empfindung entsprechen.

Die Person — man weiß, was ich damit andeuten will — schreibt dem Körper die Bewegungen entweder durch ihren Willen vor, wenn sie eine vorgestellte Wirkung in der Sinnenwelt realisiren will, und in diesem Fall heißen die Bewegungen willkürlich oder abgezweckt; oder solche erfolgen ohne den Willen der Person nach einem Gesetz der Nothwendigkeit — aber auf Veranlassung einer Empfindung; diese nenne ich sympathetische Bewegungen. Ob die letztern gleich unwillkürlich und in einer Empfindung gegründet sind, so darf man sie doch mit denjenigen nicht verwechseln, welche das sinnliche Gefühlvermögen und der Naturtrieb bestimmt; denn der Naturtrieb ist kein freies Princip, und was er verrichtet, das ist keine Handlung der Person. Unter den sympathetischen Bewegungen, von denen hier die Rede ist, will ich also nur diejenigen verstanden haben, welche der moralischen Empfindung oder der moralischen Gesinnung zur Begleitung dienen.

Die Frage entsteht nun, welche von diesen beiden Arten der in der Person gegründeten Bewegungen ist der Anmuth fähig?

Was man beim Philosophiren nothwendig von einander trennen muß, ist darum nicht immer auch in der Wirklichkeit getrennt. So findet man abgezweckte Bewegungen selten ohne sympathetische, weil der Wille als die Ursache von jenen sich nach moralischen Empfindungen bestimmt, aus welchen diese entspringen. Indem eine Person spricht, sehen wir zugleich ihre Blicke, ihre Gesichtszüge, ihre Hände, ja oft den ganzen Körper mitsprechen, und der mimische Theil der Unterhaltung wird

*) Philos. Schriften, I. 90.
(Die Stelle lautet in der 1. Ausgabe von Mendelssohn's „Philos. Schriften" (Berlin 1761, I. S. 94): „Und den Reiz? Vielleicht würde man ihn nicht unrecht durch die Schönheit der wahren oder anscheinenden Bewegung erklären. Ein Beispiel der erstern sind die Mienen und Geberden der Menschen, die durch die Schönheit in den Bewegungen reizend werden; ein Beispiel der letztern hingegen die flammichten, oder mit Hogarthen zu reden, die Schlangenlinien, die allezeit eine Bewegung nachzuahmen scheinen.")

1) Siehe oben S. 178. Anm. 1.

nicht selten für den beredtesten geachtet. Aber auch selbst eine abgezweckte Bewegung kann zugleich als eine sympathetische anzusehen sein, und dies geschieht alsdann, wenn sich etwas Unwillkürliches in das Willkürliche derselben mit einmischt.

Die Art und Weise nämlich, wie eine willkürliche Bewegung vollzogen wird, ist durch ihren Zweck nicht so genau bestimmt, daß es nicht mehrere Arten geben sollte, nach denen sie kann verrichtet werden. Dasjenige nun, was durch den Willen oder den Zweck dabei unbestimmt gelassen ist, kann durch den Empfindungszustand der Person sympathetisch bestimmt werden und also zu einem Ausdruck desselben dienen. Indem ich meinen Arm ausstrecke, um einen Gegenstand in Empfang zu nehmen, so führe ich einen Zweck aus, und die Bewegung, die ich mache, wird durch die Absicht, die ich damit erreichen will, vorgeschrieben. Aber welchen Weg ich meinen Arm zu dem Gegenstand nehmen und wie weit ich meinen übrigen Körper will nachfolgen lassen — wie geschwind oder langsam und mit wie viel oder wenig Kraftaufwand ich die Bewegung verrichten will, in diese genaue Berechnung lasse ich mich in dem Augenblick nicht ein, und der Natur in mir wird also hier etwas anheimgestellt. Auf irgend eine Art und Weise muß aber doch dieses durch den bloßen Zweck nicht Bestimmte entschieden werden, und hier also kann meine Art, zu empfinden, den Ausschlag geben und durch den Ton, den sie angiebt, die Art und Weise der Bewegung bestimmen. Der Antheil nun, den der Empfindungszustand der Person an einer willkürlichen Bewegung hat, ist das Unwillkürliche an derselben, und er ist auch das, worin man die Grazie zu suchen hat.

Eine willkürliche Bewegung, wenn sie sich nicht zugleich mit einer sympathetischen verbindet oder, was ebenso viel sagt, nicht mit etwas Unwillkürlichem, das in dem moralischen Empfindungszustand der Person seinen Grund hat, vermischt, kann niemals Grazie zeigen, wozu immer ein Zustand im Gemüth als Ursache erfordert wird. Die willkürliche Bewegung erfolgt auf eine Handlung des Gemüths, welche also vergangen ist, wenn die Bewegung geschieht.

Die sympathetische Bewegung hingegen begleitet die Handlung des Gemüths und den Empfindungszustand desselben, durch den es zu dieser Handlung vermocht wird, und muß daher mit beiden als gleichlaufend betrachtet werden.

Es erhellt schon daraus, daß die erste, die nicht von der Gesinnung der Person unmittelbar ausfließt, auch keine Darstellung derselben sein kann. Denn zwischen die Gesinnung und die

Bewegung selbst tritt der Entschluß, der, für sich betrachtet, etwas ganz Gleichgiltiges ist; die Bewegung ist Wirkung des Entschlusses und des Zweckes, nicht aber der Person und der Gesinnung.

Die willkürliche Bewegung ist mit der ihr vorangehenden Gesinnung zufällig, die begleitende hingegen nothwendig damit verbunden. Jene verhält sich zum Gemüth wie das conventionelle Sprachzeichen zu dem Gedanken, den es ausdrückt; die sympathetische oder begleitende hingegen wie der leidenschaftliche Laut zu der Leidenschaft. Jene ist daher nicht ihrer Natur, sondern blos ihrem Gebrauch nach Darstellung des Geistes. Also kann man auch nicht wohl sagen, daß der Geist in einer willkürlichen Bewegung sich offenbare, da sie nur die Materie des Willens (den Zweck), nicht aber die Form des Willens (die Gesinnung) ausdrückt. Von der letztern kann uns nur die begleitende Bewegung belehren.*)

Daher wird man aus den Reden eines Menschen zwar abnehmen können, für was er will gehalten sein; aber das, was er wirklich ist, muß man aus dem mimischen Vortrag seiner Worte und aus seinen Geberden, also aus Bewegungen, die er nicht will, zu errathen suchen. Erfährt man aber, daß ein Mensch auch seine Gesichtszüge wollen kann, so traut man seinem Gesicht von dem Augenblick dieser Entdeckung an nicht mehr und läßt jene auch nicht mehr für einen Ausdruck seiner Gesinnungen gelten.

Nun mag zwar ein Mensch durch Kunst und Studium es zuletzt wirklich dahin bringen, daß er auch die begleitenden Bewegungen seinem Willen unterwirft und gleich einem geschickten Taschenspieler, welche Gestalt er will, auf den mimischen Spiegel seiner Seele fallen lassen kann. Aber an einem solchen Menschen ist dann auch Alles Lüge, und alle Natur wird von der Kunst verschlungen. Grazie hingegen muß jederzeit Natur, d. i. unwillkürlich sein (wenigstens so scheinen), und das Subject

*) Wenn sich eine Begebenheit vor einer zahlreichen Gesellschaft ereignet, so kann es sich treffen, daß jeder Anwesende von der Gesinnung der handelnden Personen seine eigene Meinung hat; so zufällig sind willkürliche Bewegungen mit ihrer moralischen Ursache verbunden. Wenn hingegen Einem aus dieser Gesellschaft ein sehr geliebter Freund oder ein sehr verhaßter Feind unerwartet in die Augen fiele, so würde der unzweideutige Ausdruck seines Gesichts die Empfindungen seines Herzens schnell und bestimmt an den Tag legen, und das Urtheil der ganzen Gesellschaft über den gegenwärtigen Empfindungszustand dieses Menschen würde wahrscheinlich völlig einstimmig sein; denn der Ausdruck ist hier mit seiner Ursache im Gemüth durch Naturnothwendigkeit verbunden.

selbst darf nie so aussehen, als wenn es um seine Anmuth wüßte.

Daraus ersieht man auch beiläufig, was man von der nachgeahmten oder gelernten Anmuth (die ich die theatralische und die Tanzmeistergrazie nennen möchte) zu halten habe. Sie ist ein würdiges Gegenstück zu derjenigen Schönheit, die am Putztisch aus Carmin und Bleiweiß, falschen Locken, fausses gorges und Walfischrippen hervorgeht, und verhält sich ohngefähr ebenso zu der wahren Anmuth, wie die Toilettenschönheit sich zu der architektonischen verhält.*) Auf einen ungeübten Sinn können beide völlig denselben Effect machen wie das Original, das sie nachahmen, und ist die Kunst groß, so kann sie auch zuweilen den Kenner betrügen. Aber aus irgend einem Zuge blickt endlich doch der Zwang und die Absicht

---

*) Ich bin ebenso weit entfernt, bei dieser Zusammenstellung dem Tanzmeister sein Verdienst um die wahre Grazie, als dem Schauspieler seinen Anspruch darauf abzustreiten. Der Tanzmeister kommt der wahren Anmuth unstreitig zu Hilfe, indem er dem Willen die Herrschaft über seine Werkzeuge verschafft und die Hindernisse hinwegräumt, welche die Masse und Schwerkraft dem Spiel der lebendigen Kräfte entgegensetzen. Er kann dies nicht anders als nach Regeln verrichten, welche den Körper in einer heilsamen Zucht erhalten und, so lange die Trägheit widerstrebt, steif, d. i. zwingend sein und auch so aussehen dürfen. Entläßt er aber den Lehrling aus seiner Schule, so muß die Regel bei Diesem ihren Dienst schon geleistet haben, daß sie ihn nicht in die Welt zu begleiten braucht; kurz, das Werk der Regel muß in Natur übergehen.

Die Geringschätzung, mit der ich von der theatralischen Grazie rede, gilt nur der nachgeahmten, und diese nehme ich keinen Anstand, auf der Schaubühne wie im Leben zu verwerfen. Ich bekenne, daß mir der Schauspieler nicht gefällt, der seine Grazie, gesetzt, daß ihm die Nachahmung auch noch so sehr gelungen sei, an der Toilette studirt hat. Die Forderungen, die wir an den Schauspieler machen, sind: 1) Wahrheit der Darstellung und 2) Schönheit der Darstellung. Nun behaupte ich, daß der Schauspieler, was die Wahrheit der Darstellung betrifft, Alles durch Kunst und nichts durch Natur hervorbringen müsse, weil er sonst gar nicht Künstler ist; und ich werde ihn bewundern, wenn ich höre oder sehe, daß er, der einen wüthenden Guelfo meisterhaft spielte, ein Mensch von sanftem Charakter ist; auf der andern Seite hingegen behaupte ich, daß er, was die Anmuth der Darstellung betrifft, der Kunst gar nichts zu danken haben dürfe, und daß hier Alles an ihm freiwilliges Werk der Natur sein müsse. Wenn es mir bei der Wahrheit seines Spiels beifällt, daß ihm dieser Charakter nicht natürlich ist, so werde ich ihn nur um so höher schätzen; wenn es mir bei der Schönheit seines Spiels beifällt, daß ihm diese anmuthigen Bewegungen nicht natürlich sind, so werde ich mich nicht enthalten können, über den Menschen zu zürnen, der hier den Künstler zu Hilfe nehmen mußte. Die Ursache ist, weil das Wesen der Grazie mit ihrer Natürlichkeit verschwindet, und weil die Grazie doch eine Forderung ist, die wir uns an den bloßen Menschen zu machen berechtigt glauben. Was werde ich aber nun dem mimischen Künstler antworten, der gern wissen möchte, wie er, da er sie nicht erlernen darf, zu der Grazie kommen soll? Er soll, ist meine Meinung, zuerst dafür sorgen, daß die Menschheit in ihm selbst zur Zeitigung komme, und dann soll er hingehen und (wenn es sonst sein Beruf ist) sie auf der Schaubühne repräsentiren.

hervor, und dann ist Gleichgiltigkeit, wo nicht gar Verachtung und Ekel die unvermeidliche Folge. Sobald wir merken, daß die architektonische Schönheit *gemacht* ist, so sehen wir gerade so viel von der Menschheit (als Erscheinung) verschwunden, als aus einem fremden Naturgebiet zu derselben geschlagen worden ist — und wie sollten wir, die wir nicht einmal Wegwerfung eines zufälligen Vorzugs verzeihen, mit Vergnügen, ja auch nur mit Gleichgiltigkeit einen Tausch betrachten, wobei ein Theil der Menschheit für gemeine Natur ist hingegeben worden? Wie sollten wir, wenn wir auch die Wirkung verzeihen könnten, den Betrug nicht verachten? — Sobald wir merken, daß die *Anmuth* erkünstelt ist, so schließt sich plötzlich unser Herz, und zurücke flieht die ihr entgegenwallende Seele. Aus Geist sehen wir plötzlich Materie geworden und ein Wolkenbild aus einer himmlischen Juno.

Ob aber gleich die Anmuth etwas Unwillkürliches sein oder scheinen muß, so suchen wir sie doch nur bei Bewegungen, die mehr oder weniger von dem Willen abhängen. Man legt zwar auch einer gewissen Geberdensprache Grazie bei und spricht von einem anmuthigen Lächeln und einem reizenden Erröthen, welches doch Beides sympathetische Bewegungen sind, worüber nicht der Wille, sondern die Empfindung entscheidet. Allein nicht zu rechnen, daß jenes doch in unserer Gewalt ist, und daß noch gezweifelt werden kann, ob dieses auch eigentlich zur Anmuth gehöre, so sind doch bei Weitem die mehrern Fälle, in welchen sich die Grazie offenbart, aus dem Gebiet der willkürlichen Bewegungen. Man fordert Anmuth von der Rede und vom Gesang, von dem willkürlichen Spiele der Augen und des Mundes, von den Bewegungen der Hände und der Arme bei jedem freien Gebrauch derselben, von dem Gange, von der Haltung des Körpers und der Stellung, von dem ganzen Bezeugen eines Menschen, insofern es in seiner Gewalt ist. Von denjenigen Bewegungen am Menschen, die der Naturtrieb oder ein herrgewordener Affect *auf seine eigene Hand* ausführt, und die also auch ihrem Ursprung nach sinnlich sind, verlangen wir etwas ganz Anderes als Anmuth, wie sich nachher entdecken wird. Dergleichen Bewegungen gehören der *Natur* und nicht der *Person* an, aus der doch allein alle Grazie quellen muß.

Wenn also die Anmuth eine Eigenschaft ist, die wir von willkürlichen Bewegungen fordern, und wenn auf der andern Seite von der Anmuth selbst doch alles Willkürliche verbannt sein muß, so werden wir sie in demjenigen, was bei absichtlichen Bewegungen

unabsichtlich, zugleich aber einer moralischen Ursache im Gemüth entsprechend ist, aufzusuchen haben.

Dadurch wird übrigens blos die Gattung von Bewegungen bezeichnet, unter welcher man die Grazie zu suchen hat; aber eine Bewegung kann alle diese Eigenschaften haben, ohne deswegen anmuthig zu sein. Sie ist dadurch blos sprechend (mimisch).

Sprechend (im weitesten Sinne) nenne ich jede Erscheinung am Körper, die einen Gemüthszustand begleitet und ausdrückt. In dieser Bedeutung sind also alle sympathetische Bewegungen sprechend, selbst diejenigen, welche bloßen Affectionen der Sinnlichkeit zur Begleitung dienen.

Auch thierische Bildungen sprechen, indem ihr Aeußeres das Innere offenbart. Hier aber spricht blos die Natur, nie die Freiheit. In der permanenten Gestalt und in den festen architektonischen Zügen des Thieres kündigt die Natur ihren Zweck, in den mimischen Zügen das erwachte oder gestillte Bedürfniß an. Der Ring der Nothwendigkeit geht durch das Thier wie durch die Pflanze, ohne durch eine Person unterbrochen zu werden. Die Individualität seines Daseins ist nur die besondere Vorstellung eines allgemeinen Naturbegriffs, die Eigenthümlichkeit seines gegenwärtigen Zustandes blos Beispiel einer Ausführung des Naturzwecks unter bestimmten Naturbedingungen.

Sprechend im engern Sinn ist nur die menschliche Bildung, und diese auch nur in denjenigen ihrer Erscheinungen, die seinen moralischen Empfindungszustand begleiten und demselben zum Ausdruck dienen.

Nur in diesen Erscheinungen; denn in allen andern steht der Mensch in gleicher Reihe mit den übrigen Sinnenwesen. In seiner permanenten Gestalt und in seinen architektonischen Zügen legt blos die Natur, wie beim Thier und allen organischen Wesen, ihre Absicht vor. Die Absicht der Natur mit ihm kann zwar viel weiter gehen als bei diesen und die Verbindung der Mittel zu Erreichung derselben kunstreicher und verwickelter sein; dies Alles kommt blos auf Rechnung der Natur und kann ihm selbst zu keinem Vorzug gereichen.

Bei dem Thiere und der Pflanze giebt die Natur nicht blos die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen aber giebt sie blos die Bestimmung und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben. Dies allein macht ihn zum Menschen.

Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Nothwendigkeit, der für

bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Act, durch den er dieses wirkt, heißt vorzugsweise eine *Handlung*, und diejenigen seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfließen, ausschließungsweise seine *Thaten*. Er kann also, daß er eine Person ist, blos durch seine Thaten beweisen.

Die Bildung des Thiers drückt nicht nur den Begriff seiner Bestimmung, sondern auch das Verhältniß seines gegenwärtigen Zustandes zu dieser Bestimmung aus. Da nun bei dem Thiere die Natur die Bestimmung zugleich giebt und erfüllt, so kann die Bildung des Thiers nie etwas Anderes als das Werk der Natur ausdrücken.

Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung *giebt*, aber die Erfüllung derselben *in seinen Willen stellt*, so kann das gegenwärtige Verhältniß seines Zustandes zu seiner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muß sein eigenes Werk sein. Der Ausdruck dieses Verhältnisses in seiner Bildung gehört also nicht der Natur, sondern ihm selbst an, das ist, es ist ein persönlicher Ausdruck. Wenn wir also aus dem architektonischen Theil seiner Bildung erfahren, was die *Natur* mit ihm beabsichtet hat, so erfahren wir aus dem mimischen Theil derselben, was *er selbst* zu Erfüllung dieser Absicht *gethan* hat.

Bei der Gestalt des Menschen begnügen wir uns also nicht damit, daß sie uns blos den allgemeinen Begriff der Menschheit, oder was etwa die *Natur* zu Erfüllung desselben an diesem Individuum wirkte, vor Augen stelle; denn das würde er mit jeder technischen Bildung gemein haben. Wir erwarten noch von seiner Gestalt, daß sie uns zugleich offenbare, inwieweit er in seiner Freiheit dem Naturzweck entgegenkam, d. i. daß sie Charakter zeige. In dem erstern Fall sieht man wol, daß die Natur es mit ihm auf einen Menschen *anlegte*; aber nur aus dem zweiten ergiebt sich, ob er es *wirklich* geworden ist.

Die Bildung eines Menschen ist also nur insoweit *seine* Bildung, als sie mimisch ist; aber auch *so weit sie mimisch* ist, ist sie sein. Denn wenngleich der größere Theil dieser mimischen Züge, ja, wenngleich alle bloßer Ausdruck der Sinnlichkeit wären und ihm also schon als bloßem Thiere zukommen könnten, so war er bestimmt und fähig, die Sinnlichkeit durch seine Freiheit einzuschränken. Die Gegenwart solcher Züge beweist also den Nichtgebrauch jener Fähigkeit und die Nichterfüllung jener Bestimmung, ist also ebenso gewiß moralisch sprechend, als die Unter-

lassung einer Handlung, welche die Pflicht gebietet, eine Handlung ist.

Von den sprechenden Zügen, die immer ein Ausdruck der Seele sind, muß man die stummen Züge unterscheiden, die blos die plastische Natur, insofern sie von jedem Einfluß der Seele unabhängig wirkt, in die menschliche Bildung zeichnet. Ich nenne diese Züge stumm, weil sie als unverständliche Chiffern der Natur von dem Charakter schweigen. Sie zeigen blos die Eigenthümlichkeit der Natur im Vortrag der Gattung und reichen oft für sich allein schon hin, das Individuum zu unterscheiden; aber von der Person können sie nie etwas offenbaren. Für den Physiognomen sind diese stummen Züge keineswegs bedeutungsleer, weil der Physiognome nicht blos wissen will, was der Mensch selbst aus sich gemacht, sondern auch, was die Natur für und gegen ihn gethan hat.

Es ist nicht so leicht, die Grenzen anzugeben, wo die stummen Züge aufhören und die sprechenden beginnen. Die gleichförmig wirkende Bildungskraft und der gesetzlose Affect streiten unaufhörlich um ihr Gebiet; und was die Natur mit unermüdeter, stiller Thätigkeit erbaute, wird oft wieder umgerissen von der Freiheit, die gleich einem anschwellenden Strome über ihre Ufer tritt. Ein reger Geist verschafft sich auf alle körperlichen Bewegungen Einfluß und kommt zuletzt mittelbar dahin, auch selbst die festen Formen der Natur, die dem Willen unerreichbar sind, durch die Macht des sympathetischen Spiels zu verändern. An einem solchen Menschen wird endlich Alles Charakterzug, wie wir an manchen Köpfen finden, die ein langes Leben, außerordentliche Schicksale und ein thätiger Geist völlig durchgearbeitet haben. Der plastischen Natur gehört an solchen Formen nur das Generische, die ganze Individualität der Ausführung aber der Person an; daher sagt man sehr richtig, daß an einer solchen Gestalt Alles Seele sei.

Dagegen zeigen uns jene zugestutzten Zöglinge der Regel (die zwar die Sinnlichkeit zur Ruhe bringen, aber die Menschheit nicht wecken kann) in ihrer flachen und ausdruckslosen Bildung überall nichts als den Finger der Natur. Die geschäftlose Seele ist ein bescheidener Gast in ihrem Körper und ein friedlicher, stiller Nachbar der sich selbst überlassenen Bildungskraft. Kein anstrengender Gedanke, keine Leidenschaft greift in den ruhigen Tact des physischen Lebens; nie wird der Bau durch das Spiel in Gefahr gesetzt, nie die Vegetation durch die Freiheit beunruhigt. Da die tiefe Ruhe des Geistes keine beträchtliche Consumtion der

Kräfte verursacht, so wird die Ausgabe nie die Einnahme übersteigen, vielmehr die thierische Oeconomie immer Ueberschuß haben.[1]) Für den schmalen Gehalt von Glückseligkeit, den sie ihm auswirft, macht der Geist den pünktlichen Hausverwalter der Natur, und sein ganzer Ruhm ist, ihr Buch in Ordnung zu halten. Geleistet wird also werden, was die Organisation immer leisten kann, und floriren wird das Geschäft der Ernährung und Zeugung. Ein so glückliches Einverständniß zwischen der Naturnothwendigkeit und der Freiheit kann der architektonischen Schönheit nicht anders als günstig sein, und hier ist es auch, wo sie in ihrer ganzen Reinheit kann beobachtet werden. Aber die allgemeinen Naturkräfte führen, wie man weiß, einen ewigen Krieg mit den besondern oder den organischen, und die kunstreichste Technik wird endlich von der Cohäsion und Schwerkraft bezwungen. Daher hat auch die Schönheit des Baues, als bloßes Naturproduct, ihre bestimmten Perioden der Blüthe, der Reife und des Verfalles, die das Spiel zwar beschleunigen, aber niemals verzögern kann; und ihr gewöhnliches Ende ist, daß die Masse allmählig über die Form Meister wird und der lebendige Bildungstrieb in dem aufgespeicherten Stoff sich sein eigenes Grab bereitet.*)

Ob indessen gleich kein einzelner stummer Zug Ausdruck des Geistes ist, so ist eine solche stumme Bildung doch im Ganzen charakteristisch, und zwar aus eben dem Grunde, warum eine

---

*) Daher man auch mehrentheils finden wird, daß solche Schönheiten des Baues sich schon im mittlern Alter durch Obesität sehr merklich vergröbern, daß anstatt jener kaum angedeuteten zarten Lineamente der Haut sich Gruben einsenken und wurstförmige Falten aufwerfen, daß das Gewicht unvermerkt auf die Form Einfluß bekömmt und das reizende, mannichfache Spiel schöner Linien auf der Oberfläche sich in einem gleichförmig schwellenden Polster von Fette verliert. Die Natur nimmt wieder, was sie gegeben hat.

Ich bemerke beiläufig, daß etwas Aehnliches zuweilen mit dem Genie vorgeht, welches überhaupt in seinem Ursprunge wie in seinen Wirkungen mit der architektonischen Schönheit Vieles gemein hat. Wie diese, so ist auch jenes ein bloßes Naturerzeugniß, und nach der verkehrten Denkart der Menschen, die, was nach keiner Vorschrift nachzuahmen und durch kein Verdienst zu erringen ist, gerade am Höchsten schätzen, wird die Schönheit mehr als der Reiz, das Genie mehr als erworbene Kraft des Geistes bewundert. Beide Günstlinge der Natur werden bei allen ihren Unarten (wodurch sie nicht selten ein Gegenstand verdienter Verachtung sind) als ein gewisser Geburtsadel, als eine höhere Kaste

1) Vgl. v. Hoven's Autobiographie, S. 133: „Besonders fatal aber war ihm (Schiller) das lange Leben des Bischofs von Constanz. Dieser sollte seiner Meinung nach längst fort sein. „Aber das große Uebel bei diesen Herren," sagte er, „ist, daß sie nichts denken; käme nur eine einzige Idee in den Kopf des betagten Bischofs, so würde es die Organisation seines Gehirns nicht aushalten, er müßte plötzlich an einem Schlagfluß dahinfahren.""

sinnlich sprechende es ist. Der Geist nämlich soll thätig sein und soll moralisch empfinden, und also zeugt es von seiner Schuld, wenn seine Bildung davon keine Spuren aufweist. Wenn uns also gleich der reine und schöne Ausdruck seiner Bestimmung in der Architektur seiner Gestalt mit Wohlgefallen und mit Ehrfurcht gegen die höchste Vernunft als ihre Ursache erfüllt, so werden beide Empfindungen nur so lange ungemischt bleiben, als er uns bloße Naturerzeugung ist. Denken wir ihn uns aber als moralische

---

betrachtet, weil ihre Vorzüge von Naturbedingungen abhängig sind und daher über alle Wahl hinaus liegen.

Aber wie es der architektonischen Schönheit ergeht, wenn sie nicht zeitig dafür Sorge trägt, sich an der Grazie eine Stütze und eine Stellvertreterin heranzuziehen, ebenso ergeht es auch dem Genie, wenn es sich durch Grundsätze, Geschmack und Wissenschaft zu stärken verabsäumt. War seine ganze Ausstattung eine lebhafte und blühende Einbildungskraft (und die Natur kann nicht wohl andre als sinnliche Vorzüge ertheilen), so mag es bei Zeiten darauf denken, sich dieses zweideutigen Geschenks durch den einzigen Gebrauch zu versichern, wodurch Naturgaben Besitzungen des Geistes werden können; dadurch, meine ich, daß es der Materie Form ertheilt; denn der Geist kann nichts, als was Form ist, sein eigen nennen. Durch keine verhältnißmäßige Kraft der Vernunft beherrscht, wird die wild aufgeschossene üppige Naturkraft über die Freiheit des Verstandes hinauswachsen und sie ebenso ersticken, wie bei der architektonischen Schönheit die Masse endlich die Form unterdrückt.

Die Erfahrung, denke ich, liefert hievon reichlich Belege, besonders an denjenigen Dichtergenien, die früher berühmt werden, als sie mündig sind, und wo, wie bei mancher Schönheit, das ganze Talent oft die Jugend ist. Ist aber der kurze Frühling vorbei und fragt man nach den Früchten, die er hoffen ließ, so sind es schwammigte und oft verkrüppelte Geburten, die ein mißgeleiteter, blinder Bildungstrieb erzeugte. Gerade da, wo man erwarten kann, daß der Stoff sich zur Form veredelt und der bildende Geist in der Anschauung Ideen niedergelegt habe, sind sie wie jedes andre Naturproduct der Materie anheimgefallen, und die vielversprechenden Meteore erscheinen als ganz gewöhnliche Lichter — wo nicht gar als noch etwas weniger. Denn die poetisirende Einbildungskraft sinkt zuweilen auch ganz zu dem Stoff zurück, aus dem sie sich losgewickelt hatte, und verschmäht es nicht, der Natur bei einem andern, solidern Bildungswerk zu dienen, wenn es ihr mit der poetischen Zeugung nicht recht mehr gelingen will.[1])

---

1) Diese Stelle muß es sein, die Goethe auf sich bezog und von der er in den „Annalen" vom Jahr 1794 sagt: „Sein Aufsatz über Anmuth und Würde war ebenso wenig ein Mittel, mich zu versöhnen. Die Kantische Philosophie, welche das Subject so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint, hatte er mit Freuden in sich aufgenommen; sie entwickelte das Außerordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt, und er, im höchsten Gefühl der Freiheit und Selbstbestimmung, war undankbar gegen die große Mutter, die ihn gewiß nicht stiefmütterlich behandelte. Anstatt sie als selbstständig, lebendig, vom Tiefsten bis zum Höchsten gesetzlich hervorbringend zu betrachten, nahm er sie von der Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten. Gewisse harte Stellen konnte ich direct auf mich deuten, sie zeigten mein Glaubensbekenntniß in einem falschen Lichte; dabei fühlte ich, es sei noch schlimmer, wenn es ohne Beziehung auf mich gesagt worden; denn die ungeheure Kluft zwischen unsern Denkweisen klaffte nur desto entschiedener."

Person, so sind wir berechtigt, einen Ausdruck derselben in seiner Gestalt zu erwarten, und schlägt diese Erwartung fehl, so wird Verachtung unausbleiblich erfolgen. Blos organische Wesen sind uns ehrwürdig als Geschöpfe; der Mensch aber kann es uns nur als Schöpfer (d. i. als Selbsturheber seines Zustandes) sein. Er soll nicht blos, wie die übrigen Sinnenwesen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die göttliche wäre, sondern er soll, gleich einem Sonnenkörper, von seinem eigenen Lichte glänzen.

Eine sprechende Bildung wird also von dem Menschen gefordert, sobald man sich seiner sittlichen Bestimmung bewußt wird; aber es muß zugleich eine Bildung sein, die zu seinem Vortheile spricht, d. i. die eine seiner Bestimmung gemäße Empfindungsart, eine moralische Fertigkeit ausdrückt. Diese Anforderung macht die Vernunft an die Menschenbildung.

Der Mensch ist aber als Erscheinung zugleich Gegenstand des Sinnes. Wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, da will das ästhetische nicht verkürzt sein, und die Uebereinstimmung mit einer Idee darf in der Erscheinung kein Opfer kosten. So streng also auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachlaßlich fordert das Auge Schönheit. Da diese beiden Forderungen an dasselbe Object, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurtheilung ergehen, so muß auch durch eine und dieselbe Ursache für beider Befriedigung gesorgt sein. Diejenige Gemüthsverfassung des Menschen, wodurch er am Fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muß einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch als bloßer Erscheinung am Vortheilhaftesten ist. Mit andern Worten: seine sittliche Fertigkeit muß sich durch Grazie offenbaren.

Hier ist es nun, wo die große Schwierigkeit eintritt. Schon aus dem Begriff moralisch sprechender Bewegungen ergiebt sich, daß sie eine moralische Ursache haben müssen, die über die Sinnenwelt hinaus liegt; ebenso ergiebt sich aus dem Begriffe der Schönheit, daß sie keine andre als sinnliche Ursache habe und ein völlig freier Natureffect sein oder doch so erscheinen müsse. Wenn aber der letzte Grund moralisch sprechender Bewegungen nothwendig außerhalb, der letzte Grund der Schönheit ebenso nothwendig innerhalb der Sinnenwelt liegt, so scheint die Grazie, welche Beides verbinden soll, einen offenbaren Widerspruch zu enthalten.

Um ihn zu heben, wird man also annehmen müssen, „daß die moralische Ursache im Gemüthe, die der Grazie zum Grunde liegt, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zustand

nothwendig hervorbringe, der die **Naturbedingungen** des Schönen in sich enthält." Das Schöne setzt nämlich, wie sich von allem Sinnlichen versteht, gewisse Bedingungen, und insofern es das Schöne ist, auch blos sinnliche Bedingungen voraus. Daß nun der Geist (nach einem Gesetz, das wir nicht ergründen können) durch den Zustand, worin er sich selbst befindet, der ihn begleitenden Natur den ihrigen vorschreibt, und daß der Zustand moralischer Fertigkeit in ihm gerade derjenige ist, durch den die sinnlichen Bedingungen des Schönen in Erfüllung gebracht werden, dadurch macht er das Schöne **möglich**, und das allein ist **seine** Handlung. Daß aber **wirklich** Schönheit daraus wird, das ist Folge jener sinnlichen Bedingungen, also freie **Naturwirkung**. Weil aber die Natur bei **willkürlichen** Bewegungen, wo sie als Mittel behandelt wird, um einen Zweck auszuführen, nicht wirklich frei heißen kann, und weil sie bei den **unwillkürlichen** Bewegungen, die das Moralische ausdrücken, wiederum nicht frei heißen kann, so ist die Freiheit, mit der sie sich in ihrer Abhängigkeit von dem Willen demungeachtet äußert, eine **Zulassung** von Seiten des Geistes. Man kann also sagen, daß die Grazie eine **Gunst** sei, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeigt, so wie die architektonische Schönheit als die **Einwilligung** der Natur zu ihrer technischen Form kann betrachtet werden.

Man erlaube mir, dies durch eine bildliche Vorstellung zu erläutern. Wenn ein monarchischer Staat auf eine solche Art verwaltet wird, daß, obgleich Alles nach eines Einzigen Willen geht, der einzelne Bürger sich doch überreden kann, daß er nach seinem eigenen Sinne lebe und blos seiner Neigung gehorche, so nennt man dies eine liberale Regierung. Man würde aber großes Bedenken tragen, ihr diesen Namen zu geben, wenn **entweder** der Regent seinen Willen gegen die Neigung des Bürgers, oder der Bürger seine Neigung gegen den Willen des Regenten behauptete; denn in dem ersten Fall wäre die Regierung nicht **liberal**, in dem zweiten wäre sie gar nicht **Regierung**.

Es ist nicht schwer, die Anwendung davon auf die menschliche Bildung unter dem Regiment des Geistes zu machen. Wenn sich der Geist in der von ihm abhängenden sinnlichen Natur auf eine solche Art äußert, daß sie seinen Willen aufs Treueste ausrichtet und seine Empfindungen auf das Sprechendste ausdrückt, ohne doch gegen die Anforderungen zu verstoßen, welche der Sinn an sie als an Erscheinungen macht, so wird dasjenige entstehen, was man Anmuth nennt. Man würde aber gleich weit entfernt sein, es Anmuth zu nennen, wenn entweder der Geist sich in der

Sinnlichkeit durch Zwang offenbarte, oder wenn dem freien Effect der Sinnlichkeit der Ausdruck des Geistes fehlte. Denn in dem ersten Fall wäre keine Schönheit vorhanden, in dem zweiten wäre es keine Schönheit des Spiels.

Es ist also immer nur der übersinnliche Grund im Gemüthe, der die Grazie sprechend, und immer nur ein blos sinnlicher Grund in der Natur, der sie schön macht. Es läßt sich ebenso wenig sagen, daß der Geist die Schönheit erzeuge, als man im angeführten Fall von dem Herrscher sagen kann, daß er Freiheit hervorbringe; denn Freiheit kann man Einem zwar lassen, aber nicht geben.

So wie aber doch der Grund, warum ein Volk unter dem Zwang eines fremden Willens sich frei fühlt, größtentheils in der Gesinnung des Herrschers liegt und eine entgegengesetzte Denkart des Letztern jener Freiheit nicht sehr günstig sein würde, ebenso müssen wir auch die Schönheit der freien Bewegungen in der sittlichen Beschaffenheit des sie dictirenden Geistes aufsuchen. Und nun entsteht die Frage, was dies wol für eine persönliche Beschaffenheit sein mag, die den sinnlichen Werkzeugen des Willens die größere Freiheit verstattet, und was für moralische Empfindungen sich am Besten mit der Schönheit im Ausdruck vertragen.

So viel leuchtet ein, daß sich weder der Wille bei der absichtlichen, noch der Affect bei der sympathetischen Bewegung gegen die von ihm abhängende Natur als eine Gewalt verhalten dürfe, wenn sie ihm mit Schönheit gehorchen soll. Schon das allgemeine Gefühl der Menschen macht die Leichtigkeit zum Hauptcharakter der Grazie, und was angestrengt wird, kann niemals Leichtigkeit zeigen. Ebenso leuchtet ein, daß auf der andern Seite die Natur sich gegen den Geist nicht als Gewalt verhalten dürfe, wenn ein schön moralischer Ausdruck Statt haben soll; denn wo die bloße Natur herrscht, da muß die Menschheit verschwinden.

Es lassen sich in Allem dreierlei Verhältnisse denken, in welchen der Mensch zu sich selbst, d. i. sein sinnlicher Theil zu seinem vernünftigen, stehen kann. Unter diesen haben wir dasjenige aufzusuchen, welches ihn in der Erscheinung am Besten kleidet und dessen Darstellung Schönheit ist.

Der Mensch unterdrückt entweder die Forderungen seiner sinnlichen Natur, um sich den höhern Forderungen seiner vernünftigen gemäß zu verhalten; oder er kehrt es um und ordnet den vernünftigen Theil seines Wesens dem sinnlichen unter und

folgt also blos dem Stoße, womit ihn die Naturnothwendigkeit gleich den andern Erscheinungen forttreibt; oder die Triebe des letztern setzen sich mit den Gesetzen des erstern in Harmonie, und der Mensch ist einig mit sich selbst.

Wenn sich der Mensch seiner reinen Selbstständigkeit bewußt wird, so stößt er Alles von sich, was sinnlich ist, und nur durch diese Absonderung von dem Stoffe gelangt er zum Gefühl seiner rationalen Freiheit. Dazu aber wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig und kraftvoll widersteht, von seiner Seite eine merkliche Gewalt und große Anstrengung erfordert, ohne welche es ihm unmöglich wäre, die Begierde von sich zu halten und den nachdrücklich sprechenden Instinct zum Schweigen zu bringen. Der so gestimmte Geist läßt die von ihm abhängende Natur, sowol da, wo sie im Dienst seines Willens handelt, als da, wo sie seinem Willen vorgreifen will, erfahren, daß er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird also die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen, und der innere Widerstand wird sich von außen durch Zwang verrathen. Eine solche Verfassung des Gemüths kann also der Schönheit nicht günstig sein, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringt, und es wird daher auch nicht Grazie sein können, wodurch die mit dem Stoffe kämpfende moralische Freiheit sich kenntlich macht.

Wenn hingegen der Mensch, unterjocht vom Bedürfniß, den Naturtrieb ungebunden über sich herrschen läßt, so verschwindet mit seiner innern Selbstständigkeit auch jede Spur derselben in seiner Gestalt. Nur die Thierheit redet aus dem schwimmenden ersterbenden Auge, aus dem lüstern geöffneten Munde, aus der erstickten bebenden Stimme, aus dem kurzen geschwinden Athem, aus dem Zittern der Glieder, aus dem ganzen erschlaffenden Bau. Nachgelassen hat aller Widerstand der moralischen Kraft, und die Natur in ihm ist in volle Freiheit gesetzt. Aber eben dieser gänzliche Nachlaß der Selbstthätigkeit, der im Moment des sinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuß zu erfolgen pflegt, setzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freiheit, die durch das Gleichgewicht der thätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die todten Naturkräfte fangen an, über die lebendigen der Organisation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Masse, die Menschheit von gemeiner Natur unterdrückt zu werden. Das seelestrahlende Auge wird matt oder quillt auch gläsern und stier aus seiner Höhlung hervor, der feine Incarnat der Wangen verdickt sich zu einer groben und gleichförmigen Tüncherfarbe der Mund wird zur bloßen Oeff-

nung; denn seine Form ist nicht mehr Folge der wirkenden, sondern der nachlassenden Kräfte, die Stimme und der seufzende Athem sind nichts als Hauche, wodurch die beschwerte Brust sich erleichtern will, und die, nun blos ein mechanisches Bedürfniß, keine Seele verrathen. Mit einem Worte: bei der Freiheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freiheit der Formen, die der sittliche Wille blos eingeschränkt hatte, überwältigt der grobe Stoff, welcher stets so viel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird.

Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht blos den moralischen Sinn, der den Ausdruck der Menschheit unnachlaßlich fordert; auch der ästhetische Sinn, der sich nicht mit dem bloßen Stoffe befriedigt, sondern in der Form ein freies Vergnügen sucht, wird sich mit Ekel von einem solchen Anblick abwenden, bei welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann.

Das erste dieser Verhältnisse zwischen beiden Naturen im Menschen erinnert an eine Monarchie, wo die strenge Aufsicht des Herrschers jede freie Regung im Zaum hält; das zweite an eine wilde Ochlokratie, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorsams gegen den rechtmäßigen Oberherrn so wenig frei, als die menschliche Bildung durch Unterdrückung der moralischen Selbstthätigkeit schön wird, vielmehr nur dem brutaleren Despotismus der untersten Classen, wie hier die Form der Masse, anheimfällt. So wie die Freiheit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, so werden wir jetzt auch die Schönheit zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes, in der Mitte finden.

Wenn nämlich weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertragen, so wird (denn es giebt keinen vierten Fall), so wird derjenige Zustand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit — Pflicht und Neigung — zusammenstimmen, die Bedingung sein, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.[1])

---

1) An dieser Stelle griff Schiller zuerst Kant an, was Dieser jedoch nicht unfreundlich aufnahm. Den 18. Mai 1794 schrieb Schiller an Körner: „In der neuen Ausgabe seiner philosophischen Religionslehre hat Kant sich über meine Schrift von Anmuth und Würde herausgelassen und sich gegen den darin enthaltenen Angriff vertheidigt. Er spricht mit großer Achtung von meiner Schrift und nennt

Um ein Object der Neigung werden zu können, muß der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben; denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt. In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Daß die Moral selbst endlich aufgehört hat, diese Sprache zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophirenden wiederhergestellt zu haben.

Aber so wie die Grundsätze dieses Weltweisen von ihm selbst und auch von Andern pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bei dem sittlichen Wahlgeschäfte gerne mitsprechen wollen und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu sein, daß die Neigung nicht mit bestimmte, sieht man sie lieber im Krieg als im Einverständniß mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu

---

sie das Werk einer Meisterhand. Ich kann Dir nicht sagen, wie es mich freut, daß diese Schrift in seine Hände fiel, und daß sie diese Wirkung auf ihn machte." An Göschen, den 16. Juni 1794: „Ich habe gegenwärtig Lust und Zeit, mit „Anmuth und Würde" wichtige Abänderungen vorzunehmen, und einige Aeußerungen Kant's darüber in der zweiten Ausgabe seiner Religionslehre geben mir eine schöne Veranlassung dazu. Lassen Sie mich wissen, ob Sie eine zweite Ausgabe davon veranstalten wollen, und ob bei Göpferdt oder in Ihrer eigenen Druckerei." An Kant, 13. Juni 1794: „Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben. Blos der Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Theile des Publicums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Theil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der That zu wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe. Daß Sie die Gesinnung, mit der ich schrieb, nicht mißkannten, habe ich mit unendlicher Freude aus Ihrer Anmerkung ersehen, und dies ist hinreichend, mich über die Mißdeutungen zu trösten, denen ich mich dadurch bei Andern ausgesetzt habe. Nehmen Sie schließlich noch die Versicherung meines lebhaftesten Danks für das wohlthätige Licht an, das Sie in meinem Geiste angezündet haben — eines Danks, der, wie das Geschenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist." An Hoven, 21. November 1794: „Vielleicht erhalten wir auch Kant zum Mitarbeiter; ich habe ihn eingeladen. Er hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Religionslehre auf den Angriff gar schön geantwortet, den ich in meiner „Anmuth und Würde" auf ihn gemacht, und dies hat mich in Bekanntschaft mit ihm gesetzt."

leicht sein kann, daß ihre Fürsprache allein ihm seine Macht über den Willen verschaffte.[1]) Denn da es beim Sittlichhandeln nicht auf die Gesetzmäßigkeit der Thaten, sondern einzig nur auf die Pflichtmäßigkeit der Gesinnungen ankommt, so legt man mit Recht keinen Werth auf die Betrachtung, daß es für die erste gewöhnlich vortheilhafter sei, wenn sich die Neigung auf Seiten der Pflicht befindet. So viel scheint also wol gewiß zu sein, daß der Beifall der Sinnlichkeit, wenn er die Pflichtmäßigkeit des Willens auch nicht verdächtig macht, doch wenigstens nicht im Stand ist, sie zu verbürgen. Der sinnliche Ausdruck dieses Beifalls in der Grazie wird also für die Sittlichkeit der Handlung, bei der er angetroffen wird, nie ein hinreichendes und giltiges Zeugniß ablegen, und aus dem schönen Vortrag einer Gesinnung oder Handlung wird man nie ihren moralischen Werth erfahren.

Bis hieher glaube ich mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu sein; aber ich hoffe dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daß ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Feld der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten versuche.

So gewiß ich nämlich überzeugt bin — und eben darum, weil ich es bin — daß der Antheil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist, so glaube ich eben daraus folgern zu können, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders „als eine Neigung zu der Pflicht." Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objectivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjectivem Sinn nicht also, und der

---

1) Vgl. Schiller's Spott in den „Philosophen":

„Gewissensscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden; doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht Dir gebeut."

Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs Innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeußerungen seines göttlichen Theiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der blos niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden.

In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freien Geist unter allen gerade die empörendste sein muß, so hat er, däucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Principien einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben. Ueber die Sache selbst kann nach den von ihm geführten Beweisen unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein, und ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber so rein er bei Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier Alles aus blos objectiven Gründen erklärt, so scheint ihn doch in Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjective Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumständen nicht schwer zu erklären ist.

So wie er nämlich die Moral seiner Zeit im Systeme und in der Ausübung vor sich fand, so mußte ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Principien

empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte. Auf der andern Seite mußte ein nicht weniger bedenklicher Perfectionsgrundsatz, der, um eine abstracte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen. Er richtete also dahin, wo die Gefahr am Meisten erklärt und die Reform am Dringendsten war, die stärkste Kraft seiner Gründe und machte es sich zum Gesetze, die Sinnlichkeit sowol da, wo sie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralisch löblicher Zwecke, worein besonders ein gewisser enthusiastischer Ordensgeist sie zu verstecken weiß, ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurechtzuweisen. Erschütterung forderte die Kur, nicht Einschmeichelung und Ueberredung; und je härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solon's noch nicht werth und empfänglich schien.[1]) Aus dem Sanctuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert und fragte wenig darnach, ob es Augen giebt, die seinen Glanz nicht vertragen.

Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, mußte darum auch der uneigennützige Affect in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk seiner Convenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Aeußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? Denn hat wol der wahrhaft sittliche Mensch eine freiere Wahl zwischen Selbstachtung und Selbstverwerfung als der Sinnensclave zwischen Vergnügen und Schmerz? Ist dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen als hier für den verdorbenen? Mußte schon durch die imperative Form des Moralgesetzes[2]) die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden

---

1) Siehe oben S. 93 ff.

2) Kant nannte sein Moralgesetz bekanntlich den „kategorischen Imperativ".

und das erhabenste Document ihrer Größe zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit sein? War es wol bei dieser imperativen Form zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst giebt, die deswegen allein für ihn bindend und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühle verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen radicalen Hang, demselben entgegen zu handeln (wie man ihm Schuld giebt) schwerlich vermindert werden dürfte! *)

Es ist für moralische Wahrheiten gewiß nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen darf. Wie sollen sich aber die Empfindungen der Schönheit und Freiheit mit dem austeren Geist eines Gesetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, stets zu vereinzeln strebt, und nur dadurch, daß es ihm Mißtrauen gegen den einen Theil seines Wesens erweckt, sich der Herrschaft über den andern versichert. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affecte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, und der Mensch da, wo er moralisch gesunken wäre, nicht wohl in seiner eigenen Achtung steigen. Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird? Wie könnte sie eine so lebhafte Theilnehmerin an dem Selbstbewußtsein des reinen Geistes sein, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschließen könnte, daß selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trennen kann.

Der Wille hat ohnehin einen unmittelbarern Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntniß, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bei der reinen Vernunft erst orientiren müßte. Es erweckt mir kein gutes

*) Siehe das Glaubensbekenntniß des V. d. K. [1]) von der menschlichen Natur in seiner neuesten Schrift: „Die Offenbarung in den Grenzen der Vernunft." Erster Abschnitt. [2])

1) D. h. Verfassers der Kritik der reinen Vernunft, d. i. Kant.

2) Genauer heißt der Titel: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsberg 1793."

Vorurtheil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn mißgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beide Principien in ihm sich schon in derjenigen Uebereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als daß sie ist.[1]) Mit einer Leichtigkeit, als wenn blos der Instinct aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, so wie das Wort des Meisters ihn fordert, jeden Augenblick bereit sein wird, vom Verhältniß seiner Handlungen zum Gesetz die strengste Rechnung abzulegen. Das Leben des Letztern wird einer Zeichnung gleichen, worin man die Regel durch harte Striche angedeutet sieht, und an der allenfalls ein Lehrling die Principien der Kunst lernen könnte. Aber in einem schönen Leben sind, wie in einem Titianischen Gemälde, alle jene schneidenden Grenzlinien verschwunden, und doch tritt die ganze Gestalt nur desto wahrer, lebendiger, harmonischer hervor.

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele

---

1) Vgl. Schiller's Distichon „Unterschied der Stände“:
„Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was sie thun, edle mit dem, was sie sind.“

kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt. Eine schöne Seele gießt auch über eine Bildung, der es an architektonischer Schönheit mangelt, eine unwiderstehliche Grazie aus, und oft sieht man sie selbst über Gebrechen der Natur triumphiren. Alle Bewegungen, die von ihr ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt sein. Heiter und frei wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmuth des Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Mienen, kein Zwang in den willkürlichen Bewegungen zu bemerken sein; denn die Seele weiß von keinem. Musik wird die Stimme sein und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen. Die architektonische Schönheit kann Wohlgefallen, kann Bewunderung, kann Erstaunen erregen; aber nur die Anmuth wird hinreißen. Die Schönheit hat Anbeter, Liebhaber hat nur die Grazie; denn wir huldigen dem Schöpfer und lieben den Menschen. [1])

Man wird, im Ganzen genommen, die Anmuth mehr bei dem weiblichen Geschlecht (die Schönheit vielleicht mehr bei dem männlichen) finden, wovon die Ursache nicht weit zu suchen ist. Zur Anmuth muß sowol der körperliche Bau als der Charakter beitragen; jener durch seine Biegsamkeit, Eindrücke anzunehmen und ins Spiel gesetzt zu werden, dieser durch die sittliche Harmonie der Gefühle. In Beidem war die Natur dem Weibe günstiger als dem Manne. [2])

Der zärtere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck schneller und läßt ihn schneller wieder verschwinden. Feste Constitutionen

---

1) Eine solche „schöne Seele“ stellte Schiller später in seinem Max Piccolomini dichterisch dar. So läßt er Thekla zu ihm sagen (Wallenstein's Tod, 3. Aufz. 21. Aft.):

„Folge Deinem ersten
Gefühl — — — Wie könnte das
Das Rechte sein, was dieses zarte Herz
Nicht gleich zuerst ergriffen und gefunden?
Geh und erfülle Deine Pflicht! Ich würde
Dich immer lieben. Was Du auch erwählt,
Du würdest edel stets und Deiner würdig
Gehandelt haben — aber Reue soll
Nicht Deiner Seele schönen Frieden stören.“

2) Vgl. das Gedicht „Tugend des Weibes“:

„Tugenden brauchet der Mann, er stürzet sich wagend ins Leben,
Tritt mit dem stärkeren Glück in den bedenklichen Kampf.
Eine Tugend genüget dem Weib: sie ist da, sie erscheinet
Lieblich dem Herzen; dem Aug' lieblich erscheine sie stets!“

kommen nur durch einen Sturm in Bewegung, und wenn starke Muskeln angezogen werden, so können sie die Leichtigkeit nicht zeigen, die zur Grazie erfordert wird. Was in einem weiblichen Gesicht noch schöne Empfindsamkeit ist, würde in einem männlichen schon Leiden ausdrücken. Die zarte Fiber des Weibes neigt sich wie dünnes Schilfrohr unter dem leisesten Hauch des Affects. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das sprechende Angesicht, das sich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet.

Auch der Beitrag, den die Seele zu der Grazie geben muß, kann bei dem Weibe leichter als bei dem Manne erfüllt werden. Selten wird sich der weibliche Charakter zu der höchsten Idee sittlicher Reinheit erheben und es selten weiter als zu affectionirten Handlungen bringen. Er wird der Sinnlichkeit oft mit heroischer Stärke, aber nur durch die Sinnlichkeit widerstehen. Weil nun die Sittlichkeit des Weibes gewöhnlich auf Seiten der Neigung ist, so wird es sich in der Erscheinung ebenso ausnehmen, als wenn die Neigung auf Seiten der Sittlichkeit wäre. Anmuth wird also der Ausdruck der weiblichen Tugend sein, der sehr oft der männlichen fehlen dürfte.

Würde.

So wie die Anmuth der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung.

Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Uebereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonirendes Ganze zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist blos eine Idee, welcher gemäß zu werden, er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.

Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseins selbst, die ihn daran verhindern.

Um nämlich seine Existenz in der Sinnenwelt, die von Naturbedingungen abhängt, sicherzustellen, mußte der Mensch, da er als ein Wesen, das sich nach Willkür verändern kann, für seine Erhaltung selbst zu sorgen hat, zu Handlungen vermocht werden,

wodurch jene physischen Bedingungen seines Daseins erfüllt und, wenn sie aufgehoben sind, wiederhergestellt werden können. Obgleich aber die Natur diese Sorge, die sie in ihren vegetabilischen Erzeugungen ganz allein über sich nimmt, ihm selbst übergeben mußte, so durfte doch die Befriedigung eines so dringenden Bedürfnisses, wo es sein und seines Geschlechts ganzes Dasein gilt, seiner ungewissen Einsicht nicht anvertraut werden. Sie zog also diese Angelegenheit, die *dem Inhalte nach* in ihr Gebiet gehört, auch *der Form nach* in dasselbe, indem sie in die Bestimmungen der Willkür Nothwendigkeit legte. So entstand der Naturtrieb, der nichts anders ist als eine Naturnothwendigkeit durch das Medium der Empfindung.

Der Naturtrieb bestürmt das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte Macht von Schmerz und Vergnügen; durch Schmerz, wo er Befriedigung fordert, durch Vergnügen, wo er sie findet.

Da einer Naturnothwendigkeit nichts abzudingen ist, so muß auch der Mensch, seiner Freiheit ungeachtet, empfinden, was die Natur ihn empfinden lassen will, und je nachdem die Empfindung Schmerz oder Lust ist, so muß bei ihm ebenso unabänderlich Verabscheuung oder Begierde erfolgen. In diesem Punkte steht er dem Thiere vollkommen gleich, und der starkmüthigste Stoiker fühlt den Hunger ebenso empfindlich und verabscheut ihn ebenso lebhaft als der Wurm zu seinen Füßen.[1]

Jetzt aber fängt der große Unterschied an. Auf die Begierde und Verabscheuung erfolgt bei dem Thiere ebenso nothwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung und Empfindung auf den äußern Eindruck erfolgte. Es ist hier eine stetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring nothwendig in den andern greift. Bei dem Menschen ist noch eine Instanz mehr, nämlich der *Wille*, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Thier *muß* streben, den Schmerz los zu sein; der Mensch kann sich entschließen, ihn zu behalten.

Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der *bloße* Wille erhebt den Menschen über die Thierheit; der *moralische* erhebt ihn zur Gottheit.[2] Er muß aber jene zuvor

---

1) Vgl. Bd. XIV. S. 113.

2) Vgl. das Distichon „*Die moralische Kraft*“:
„Kannst Du nicht schön empfinden, Dir bleibt doch, vernünftig zu wollen
Und als ein Geist zu thun, was Du als Mensch nicht vermagst.“

verlassen haben, eh er sich dieser nähern kann; daher ist es kein geringer Schritt zur moralischen Freiheit des Willens, durch Brechung der Naturnothwendigkeit in sich, auch in gleichgiltigen Dingen, den bloßen Willen zu üben.

Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt und die vernünftige anfängt. Der Wille steht hier zwischen beiden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will; aber er steht nicht in gleichem Verhältniß gegen beide. Als Naturkraft ist er gegen die eine wie gegen die andere frei; das heißt, er muß sich weder zu dieser noch zu jener schlagen. Er ist aber nicht frei als moralische Kraft, das heißt, er soll sich zu der vernünftigen schlagen. Gebunden ist er an keine, aber verbunden ist er dem Gesetz der Vernunft. Er gebraucht also seine Freiheit wirklich, wenn er gleich der Vernunft widersprechend handelt; aber er gebraucht sie unwürdig, weil er ungeachtet seiner Freiheit doch nur innerhalb der Natur stehen bleibt und zu der Operation des bloßen Triebes gar keine Realität hinzuthut; denn aus Begierde wollen, heißt nur umständlicher begehren.*)

Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Principien in Streit gerathen, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwiderläuft. In diesem Fall ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Forderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft nachzusetzen, da Naturgesetze nur bedingungsweise, Vernunftgesetze aber schlechterdings und unbedingt verbinden.

Aber die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte, und da sie niemals willkürlich fordert, so nimmt sie, unbefriedigt, auch keine Forderung zurück. Weil von der ersten Ursache an, wodurch sie in Bewegung gebracht wird, bis zu dem Willen, wo ihre Gesetzgebung aufhört, Alles in ihr streng nothwendig ist, so kann sie rückwärts nicht nachgeben, sondern muß vorwärts gegen den Willen drängen, bei dem die Befriedigung ihres Bedürfnisses steht. Zuweilen scheint es zwar, als ob sie sich ihren Weg verkürzte und, ohne zuvor ihr Gesuch vor den Willen zu bringen, unmittelbare Causalität für die Handlung hätte, durch

*) Man lese über diese Materie die aller Aufmerksamkeit würdige Theorie des Willens im zweiten Theil der Reinholdischen Briefe. — [Briefe über die Kantische Philosophie, von Karl Leonhard Reinhold. Leipzig 1790—1792. 2. Bd. — Ueber Schiller's Verhältniß zu Reinhold siehe oben S. 36.]

die ihrem Bedürfnisse abgeholfen wird. In einem solchen Falle, wo der Mensch dem Triebe nicht blos freien Lauf *ließe*, sondern wo der Trieb diesen Lauf selbst *nähme*, würde der Mensch auch *nur* Thier sein; aber es ist sehr zu zweifeln, ob dieses jemals sein Fall sein kann, und wenn er es wirklich wäre, ob diese blinde Macht seines Triebes nicht ein Verbrechen seines Willens ist.

Das Begehrungsvermögen dringt also auf Befriedigung, und der Wille wird aufgefordert, ihm diese zu verschaffen. Aber der Wille soll seine Bestimmungsgründe von der Vernunft empfangen und nur nach demjenigen, was diese erlaubt oder vorschreibt, seine Entschließung fassen. Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich.*)

So oft also die Natur eine Forderung macht und den Willen durch die blinde Gewalt des Affects überraschen will, kommt es diesem zu, ihr so lange Stillstand zu gebieten, bis die Vernunft gesprochen hat. Ob der Ausspruch der Vernunft *für* oder *gegen* das Interesse der Sinnlichkeit ausfallen werde, das ist, was er jetzt noch nicht wissen kann; eben deswegen aber muß er dieses Verfahren in jedem Affect ohne Unterschied beobachten und der Natur in jedem Falle, wo sie der *anfangende* Theil ist, die unmittelbare Causalität versagen. Dadurch allein, daß er die Gewalt der Begierde bricht, die mit Vorschnelligkeit ihrer Befriedigung zueilt und die Instanz des Willens lieber ganz vorbeigehen möchte, zeigt der Mensch seine Selbstständigkeit und beweist sich als ein moralisches Wesen, welches nie blos begehren oder blos verabscheuen, sondern seine Verabscheuung und Begierde jederzeit *wollen* muß.

Aber schon die bloße Anfrage bei der Vernunft ist eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache competente Richterin ist und ihre Aussprüche keiner neuen und auswärtigen Instanz unterworfen sehen will. Jener Willensact, der die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das sittliche Forum bringt, ist also im eigentlichen Sinn *naturwidrig*, weil er das Nothwendige wieder zufällig macht und Gesetzen

---

*) Man darf aber *diese* Anfrage des Willens bei der Vernunft nicht mit derjenigen verwechseln, wo sie über die *Mittel* zu Befriedigung einer Begierde erkennen soll. Hier ist nicht davon die Rede, *wie* die Befriedigung zu *erlangen*, sondern ob sie zu *gestatten* ist. Nur das Letzte gehört ins Gebiet der Moralität; das Erste gehört zur Klugheit.

der Vernunft die Entscheidung in einer Sache anheimstellt, wo nur Gesetze der Natur sprechen können und auch wirklich gesprochen haben. Denn so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wol ihre Entscheidungen aufnehmen möchte, ebenso wenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung darnach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte. In jeder von beiden gilt eine andre Nothwendigkeit, die aber keine sein würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkürliche Veränderungen in der andern zu treffen. Daher kann auch der tapferste Geist bei allem Widerstande, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung selbst, nicht die Begierde selbst unterdrücken, sondern ihr blos den Einfluß auf seine Willensbestimmungen verweigern; *entwaffnen* kann er den Trieb durch moralische Mittel, aber nur durch natürliche ihn *besänftigen*. Er kann durch seine selbstständige Kraft zwar verhindern, daß Naturgesetze für seinen Willen nicht zwingend werden; aber an diesen Gesetzen selbst kann er schlechterdings nichts verändern.

In Affecten also, „wo die Natur (der Trieb) *zuerst* handelt und den Willen entweder ganz zu *umgehen* oder ihn *gewaltsam* auf ihre Seite zu ziehen strebt, kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders als durch *Widerstand* offenbaren, und daß der Trieb die Freiheit des Willens nicht einschränke, nur durch Einschränkung des Triebes verhindern." Uebereinstimmung mit dem Vernunftgesetz ist also im Affecte nicht anders möglich als durch einen Widerspruch mit den Forderungen der Natur. Und da die Natur ihre Forderungen aus sittlichen Gründen nie zurücknimmt, folglich auf ihrer Seite Alles sich gleich bleibt, wie auch der Wille sich in Ansehung ihrer verhalten mag, so ist hier keine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit möglich, so kann der Mensch hier nicht mit seiner ganzen harmonirenden Natur, sondern ausschließungsweise nur mit seiner vernünftigen handeln. Er handelt also in diesen Fällen auch nicht *moralisch schön*, weil an der Schönheit der Handlung auch die Neigung nothwendig Theil nehmen muß, die hier vielmehr widerstreitet. Er handelt aber *moralisch groß*, weil Alles das und das allein groß ist, was von einer Ueberlegenheit des höhern Vermögens über das sinnliche Zeugniß giebt.

Die *schöne* Seele muß sich also im Affect in eine *erhabene* verwandeln, und das ist der untrügliche Probirstein, wodurch man sie von dem *guten Herzen* oder der *Temperaments*-

tugend unterscheiden kann. Ist bei einem Menschen die Neigung nur darum auf Seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit sich glücklicherweise auf Seiten der Neigung befindet, so wird der Naturtrieb im Affect eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und wo ein Opfer nöthig ist, so wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit bringen. War es hingegen die Vernunft selbst, die, wie bei einem schönen Charakter der Fall ist, die Neigungen in Pflicht nahm und der Sinnlichkeit das Steuer nur anvertraute, so wird sie es in demselben Moment zurücknehmen, als der Trieb seine Vollmacht mißbrauchen will. Die Temperamentstugend sinkt also im Affect zum bloßen Naturproduct herab; die schöne Seele geht ins Heroische über und erhebt sich zur reinen Intelligenz.

Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit, und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung.

Streng genommen, ist die moralische Kraft im Menschen keiner Darstellung fähig, da das Uebersinnliche nie versinnlicht werden kann. Aber mittelbar kann sie durch sinnliche Zeichen dem Verstande vorgestellt werden, wie bei der Würde der menschlichen Bildung wirklich der Fall ist.

Der aufgeregte Naturtrieb wird ebenso, wie das Herz in seinen moralischen Rührungen, von Bewegungen im Körper begleitet, die theils dem Willen zuvoreilen, theils, als blos sympathetische, seiner Herrschaft gar nicht unterworfen sind. Denn da weder Empfindung, noch Begierde und Verabscheuung in der Willkür des Menschen liegen, so kann er denjenigen Bewegungen, welche damit unmittelbar zusammenhängen, nicht zu gebieten haben. Aber der Trieb bleibt nicht bei der bloßen Begierde stehen; vorschnell und dringend strebt er sein Object zu verwirklichen und wird, wenn ihm von dem selbstständigen Geiste nicht nachdrücklich widerstanden wird, selbst solche Handlungen anticipiren, worüber der Wille allein zu sagen haben soll. Denn der Erhaltungstrieb ringt ohne Unterlaß nach der gesetzgebenden Gewalt im Gebiete des Willens, und sein Bestreben ist, ebenso ungebunden über den Menschen wie über das Thier zu schalten.

Man findet also Bewegungen von zweierlei Art und Ursprung in jedem Affecte, den der Erhaltungstrieb in dem Menschen entzündet; erstlich solche, welche unmittelbar von der Empfindung ausgehen und daher ganz unwillkürlich sind; zweitens solche, welche der Art nach willkürlich sein sollten und könnten, die aber der blinde Naturtrieb der Freiheit abgewinnt. Die ersten beziehen

sich auf den Affect selbst und sind daher nothwendig mit demselben verbunden; die zweiten entsprechen mehr der Ursache und dem Gegenstande des Affects, daher sie auch zufällig und veränderlich sind und nicht für untrügliche Zeichen desselben gelten können. Weil aber beide, sobald das Object bestimmt ist, dem Naturtriebe gleich nothwendig sind, so gehören auch beide dazu, um den Ausdruck des Affects zu einem vollständigen und übereinstimmenden Ganzen zu machen.*)

Wenn nun der Wille Selbstständigkeit genug besitzt, dem vorgreifenden Naturtriebe Schranken zu setzen und gegen die ungestüme Macht desselben seine Gerechtsame zu behaupten, so bleiben zwar alle jene Erscheinungen in Kraft, die der aufgeregte Naturtrieb in seinem eigenen Gebiet bewirkte, aber alle diejenigen werden fehlen, die er in einer fremden Gerichtsbarkeit eigenmächtig hatte an sich reißen wollen. Die Erscheinungen stimmen also nicht mehr überein; aber eben in ihrem Widerspruch liegt der Ausdruck der moralischen Kraft.

Gesetzt, wir erblicken an einem Menschen Zeichen des qualvollsten Affects aus der Classe jener ersten ganz unwillkürlichen Bewegungen.[1]) Aber indem seine Adern auflaufen, seine

*) Findet man nur die Bewegungen der zweiten Art, ohne die der erstern, so zeigt dieses an, daß die Person den Affect will und die Natur ihn verweigert. Findet man die Bewegungen der erstern Art, ohne die der zweiten, so beweist dies, daß die Natur in den Affect wirklich versetzt ist, aber die Person ihn verbietet. Den ersten Fall sieht man alle Tage bei affectirten Personen und schlechten Komödianten, den zweiten Fall desto seltener und nur bei starken Gemüthern.

1) Schiller denkt besonders an Laokoon. Vgl. „**Das Ideal und das Leben**":

„Wenn der Menschheit Leiden Euch umfangen,
Wenn Laokoon der Schlangen
Sich erwehrt mit namenlosem Schmerz,
Da empöre sich der Mensch! Es schlage
An des Himmels Wölbung seine Klage
Und zerreiße Euer fühlend Herz!
Der Natur furchtbare Stimme siege,
Und der Freude Wange werde bleich,
Und der heil'gen Sympathie erliege
Das Unsterbliche in Euch!

„Aber in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
Keine Thräne fließt hier mehr dem Leiden,
Nur des Geistes tapfrer Gegenwehr.
Lieblich, wie der Iris Farbenfeuer
Auf der Donnerwolke duft'gem Thau,
Schimmert durch der Wehmuth düstern Schleier
Hier der Ruhe heitres Blau."

Muskel krampfhaft angespannt werden, seine Stimme erstickt, seine Brust emporgetrieben, sein Unterleib einwärts gepreßt ist, sind seine willkürlichen Bewegungen sanft, seine Gesichtszüge frei, und es ist heiter um Aug' und Stirne. Wäre der Mensch blos ein Sinnenwesen, so würden alle seine Züge, da sie dieselbe gemeinschaftliche Quelle hätten, mit einander übereinstimmend sein und also in dem gegenwärtigen Fall alle ohne Unterschied Leiden ausdrücken müssen. Da aber Züge der Ruhe unter die Züge des Schmerzens gemischt sind, einerlei Ursache aber nicht entgegengesetzte Wirkungen haben kann, so beweist dieser Widerspruch der Züge das Dasein und den Einfluß einer Kraft, die von dem Leiden unabhängig und den Eindrücken überlegen ist, unter denen wir das Sinnliche erliegen sehen. Und auf diese Art nun wird die *Ruhe im Leiden*, als worin die Würde eigentlich besteht, obgleich nur mittelbar durch einen Vernunftschluß, Darstellung der Intelligenz im Menschen und Ausdruck seiner moralischen Freiheit.*)

Aber nicht blos beim Leiden im engern Sinn, wo dieses Wort nur schmerzhafte Rührungen bedeutet, sondern überhaupt bei jedem starken Interesse des Begehrungsvermögens muß der Geist seine Freiheit beweisen, also Würde der Ausdruck sein. Der angenehme Affect erfordert sie nicht weniger als der peinliche, weil die Natur in beiden Fällen gern den Meister spielen möchte und von dem Willen gezügelt werden soll. Die Würde bezieht sich auf die *Form* und nicht auf den *Inhalt* des Affects; daher es geschehen kann, daß oft dem Inhalt nach lobenswürdige Affecte, wenn der Mensch sich ihnen blindlings überläßt, aus Mangel der Würde ins Gemeine und Niedrige fallen, daß hingegen nicht selten verwerfliche Affecte sich sogar dem Erhabenen nähern, sobald sie nur in ihrer Form Herrschaft des Geistes über seine Empfindungen zeigen.

Bei der Würde also führt sich der Geist in dem Körper als *Herrscher* auf; denn hier hat er seine Selbstständigkeit gegen den gebieterischen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen schreitet und sich seinem Joch gern entziehen möchte. Bei der Anmuth hingegen regiert er mit *Liberalität*, weil er es hier ist, der die Natur in Handlung setzt und keinen Widerstand zu besiegen findet. Nachsicht verdient aber nur der Gehorsam, und Strenge kann nur die *Widersetzung* rechtfertigen.

---

*) In einer Untersuchung über pathetische Darstellungen ist im 3. Stück der „Thalia" umständlicher davon gehandelt worden. — [Es ist hiemit die Abhandlung Nr. 71 gemeint.]

Anmuth liegt also in der Freiheit der willkürlichen Bewegungen, Würde in der Beherrschung der unwillkürlichen. Die Anmuth läßt der Natur da, wo sie die Befehle des Geistes ausrichtet, einen Schein von Freiwilligkeit; die Würde hingegen unterwirft sie da, wo sie herrschen will, dem Geist. Ueberall, wo der Trieb anfängt zu handeln, und sich herausnimmt, in das Amt des Willens zu greifen, da darf der Wille keine Indulgenz, sondern muß durch den nachdrücklichsten Widerstand seine Selbstständigkeit (Autonomie) beweisen. Wo hingegen der Wille anfängt und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge, sondern muß Indulgenz beweisen. Dies ist mit wenigen Worten das Gesetz für das Verhältniß beider Naturen im Menschen, so wie es in der Erscheinung sich darstellt.

Würde wird daher mehr im Leiden (πάθος), Anmuth mehr im Betragen (ἦθος) gefordert und gezeigt; denn nur im Leiden kann sich die Freiheit des Gemüths und nur im Handeln die Freiheit des Körpers offenbaren.

Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbstständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muß angesehen werden, welche Widerstand nöthig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich, und wo keine mehr zu bekämpfen sein sollte, verächtlich. Man lacht über den Komödianten (weß Standes und Würden er auch sei), der auch bei gleichgiltigen Verrichtungen eine gewisse Dignität affectirt. Man verachtet die kleine Seele, die sich für die Ausübung einer gemeinen Pflicht, die oft nur Unterlassung einer Niederträchtigkeit ist, mit Würde bezahlt macht.

Ueberhaupt ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmuth, was man von der Tugend fordert. Die Würde giebt sich bei der Tugend von selbst, die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt. Weit eher wird sich bei Ausübung sittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt. Da aber das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, so verträgt es sich nicht wohl mit der Würde, die, als ein Ausdruck jenes Widerstreits zwischen beiden, entweder die besondern Schranken des Subjects oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar macht.

Ist das Erste, und liegt es blos an dem Unvermögen des

Subjects, daß bei einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zusammenstimmen, so wird diese Handlung jederzeit so viel an sittlicher Schätzung verlieren, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt. Denn unser moralisches Urtheil bringt jedes Individuum unter den Maaßstab der Gattung, und dem Menschen werden keine andre als die Schranken der Menschheit vergeben.

Ist aber das Zweite, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der Neigung nothwendig, und es ist blos der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Sieges überführen kann. Wir erwarten hier also einen Ausdruck des Widerstreits in der Erscheinung und werden uns nie überreden lassen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menschheit sehen. Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche nothwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da kann also nicht Anmuth, sondern Würde der Ausdruck sein. Ueberhaupt gilt hier das Gesetz, daß der Mensch Alles mit Anmuth thun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und Alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muß.

So wie wir Anmuth von der Tugend fordern, so fordern wir Würde von der Neigung. Der Neigung ist die Anmuth so natürlich, als der Tugend die Würde, da sie schon ihrem Inhalt nach sinnlich, der Naturfreiheit günstig und aller Anspannung feind ist. Auch dem rohen Menschen fehlt es nicht an einem gewissen Grade von Anmuth, wenn ihn die Liebe oder ein ähnlicher Affect beseelt, und wo findet man mehr Anmuth als bei Kindern, die doch ganz unter sinnlicher Leitung stehen? Weit mehr Gefahr ist da, daß die Neigung den Zustand des Leidens endlich zum herrschenden mache, die Selbstthätigkeit des Geistes erstické und eine allgemeine Erschlaffung herbeiführe. Um sich also bei einem edeln Gefühl in Achtung zu setzen, die ihr nur allein ein *sittlicher* Ursprung verschaffen kann, muß die Neigung sich jederzeit mit Würde verbinden. Daher fordert der Liebende Würde von dem Gegenstand seiner Leidenschaft. Würde allein ist ihm Bürge, daß nicht *das Bedürfniß* zu *ihm nöthigte*, sondern daß *die Freiheit ihn wählte* — daß man ihn nicht *als Sache begehrt*, sondern *als Person hochschätzt*.

Man fordert Anmuth von Dem, der verpflichtet, und Würde von Dem, der verpflichtet wird. Der Erste soll, um sich eines kränkenden Vortheils über den Andern zu begeben, die Handlung seines uninteressirten Entschlusses durch den Antheil, den er die Neigung daran nehmen läßt, zu einer affectionirten Handlung heruntersetzen und sich dadurch den Schein des gewinnenden Theiles geben. Der Andre soll, um durch die Abhängigkeit, in die er tritt, die Menschheit (deren heiliges Palladium Freiheit ist) nicht in seiner Person zu entehren, das bloße Zufahren des Triebes zu einer Handlung seines Willens erheben und auf diese Art, indem er eine Gunst empfängt, eine erzeigen.

Man muß einen Fehler mit Anmuth rügen und mit Würde bekennen. Kehrt man es um, so wird es das Ansehen haben, als ob der eine Theil seinen Vortheil zu sehr, der andre seinen Nachtheil zu wenig empfände.

Will der Starke geliebt sein, so mag er seine Ueberlegenheit durch Grazie mildern. Will der Schwache geachtet sein, so mag er seiner Ohnmacht durch Würde aufhelfen. Man ist sonst der Meinung, daß auf den Thron Würde gehöre, und bekanntlich lieben Die, welche darauf sitzen, in ihren Räthen, Beichtvätern und Parlamenten — die Anmuth. Aber was in einem politischen Reiche gut und löblich sein mag, ist es nicht immer in einem Reiche des Geschmacks. In dieses Reich tritt auch der König — sobald er von seinem Throne herabsteigt (denn Throne haben ihre Privilegien), und auch der kriechende Höfling begiebt sich unter seine heilige Freiheit, sobald er sich zum Menschen aufrichtet. Alsdann aber möchte Ersterm zu rathen sein, mit dem Ueberfluß des Andern seinen Mangel zu ersetzen und ihm so viel an Würde abzugeben, als er selbst an Grazie nöthig hat.

Da Würde und Anmuth ihre verschiedenen Gebiete haben, worin sie sich äußern, so schließen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur die Anmuth, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmuth ihren Werth empfängt.

Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sei, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbstthätigkeit und nicht vielmehr Uebergewicht eines andern Affectes, also absichtliche Anspannung sei, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die

damit verbundene Anmuth außer Zweifel setzen. Die Anmuth nämlich zeugt von einem ruhigen, in sich harmonischen Gemüth und von einem empfindenden Herzen.

Ebenso beweist auch die Anmuth schon für sich allein eine Empfänglichkeit des Gefühlvermögens und eine Uebereinstimmung der Empfindungen. Daß es aber nicht Schlaffheit des Geistes sei, was dem Sinn so viel Freiheit läßt und das Herz jedem Eindruck öffnet, und daß es das Sittliche sei, was die Empfindungen in diese Uebereinstimmung brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundene Würde verbürgen. In der Würde nämlich legitimirt sich das Subject als eine selbstständige Kraft; und indem der Wille die *Licenz* der unwillkürlichen Bewegungen *bändigt*, giebt er zu erkennen, daß er die *Freiheit* der willkürlichen blos *zuläßt*.

Sind Anmuth und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person *vereinigt*, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung. Beide Gesetzgebungen berühren einander hier so nahe, daß ihre Grenzen zusammenfließen. Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes, in dem sanft belebten Blick, in der heitern Stirne die *Vernunftfreiheit* auf, und mit erhabenem Abschied geht die *Naturnothwendigkeit* in der edeln Majestät des Angesichts unter. Nach diesem Ideal menschlicher Schönheit sind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Gestalt einer Niobe, im Belvederischen Apoll, in dem Borghesischen geflügelten Genius und in der Muse des Barberinischen Palastes.*)

---

*) Mit dem feinen und großen Sinn, der ihm eigen ist, hat Winckelmann (Geschichte der Kunst. Erster Theil. S. 480. folg. Wiener Ausgabe) diese hohe Schönheit, welche aus der Verbindung der Grazie mit der Würde hervorgeht, aufgefaßt und beschrieben. Aber was er vereinigt fand, nahm und gab er auch nur für Eines, und er blieb bei dem stehen, was der bloße Sinn ihn lehrte, ohne zu untersuchen, ob es nicht vielleicht noch zu scheiden sei. Er verwirrt den Begriff der Grazie, da er Züge, die offenbar nur der Würde zukommen, in diesen Begriff mit aufnimmt. Grazie und Würde sind aber wesentlich verschieden, und man thut Unrecht, das zu einer *Eigenschaft* der Grazie zu machen, was vielmehr eine *Einschränkung* derselben ist. Was Winckelmann die hohe, himmlische Grazie nennt, ist nichts anders als Schönheit und Grazie mit überwiegender Würde. „Die himmlische Grazie," sagt er, „scheint sich allgenügsam und bietet sich nicht an, sondern will gesucht werden; sie ist zu erhaben, um sich sehr sinnlich zu machen. Sie verschließt in sich die Bewegungen der Seele und nähert sich der seligen Stille der göttlichen Natur. — Durch sie," sagt er an einem andern Ort, „wagte sich der Künstler der Niobe in das Reich unkörperlicher Ideen und erreichte das Geheimniß, *die Todesangst* mit der *höchsten Schönheit* zu

Wo sich Grazie und Würde vereinigen, da werden wir abwechselnd angezogen und zurückgestoßen; angezogen als Geister, zurückgestoßen als sinnliche Naturen.

In der Würde nämlich wird uns ein Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Gesetz, zugleich aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist. Der Widerstreit zwischen dem Bedürfniß der Natur und der Forderung des Gesetzes, deren Giltigkeit wir doch eingestehen, spannt die Sinnlichkeit an und erweckt das Gefühl, welches Achtung genannt wird und von der Würde unzertrennlich ist.

In der Anmuth hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Forderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Nothwendigen der Vernunft erweckt ein Gefühl frohen Beifalls (Wohlgefallen), welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objects muß erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen — Liebe; ein Gefühl, das von Anmuth und Schönheit unzertrennlich ist.

Bei dem Reiz (nicht dem Liebreiz, sondern dem Wollustreiz, stimulus) wird dem Sinn ein sinnlicher Stoff vorgehalten, der ihm Entledigung von einem Bedürfniß, d. i. Lust verspricht. Der Sinn ist also bestrebt, sich mit dem Sinnlichen zu verein-

---

verbinden" (es würde schwer sein, hierin einen Sinn zu finden, wenn es nicht augenscheinlich wäre, daß hier nur die Würde gemeint ist); „er wurde ein Schöpfer reiner Geister, die keine Begierden der Sinne erwecken; denn sie scheinen nicht zur Leidenschaft gebildet zu sein, sondern dieselbe nur angenommen zu haben." — Anderswo heißt es: „Die Seele äußerte sich nur unter einer stillen Fläche des Wassers und trat niemals mit Ungestüm hervor. In Vorstellung des Leidens bleibt die größte Pein verschlossen, und die Freude schwebt wie eine sanfte Luft, die kaum die Blätter rührt, auf dem Gesicht einer Leukothea."

Alle diese Züge kommen der Würde und nicht der Grazie zu; denn die Grazie verschließt sich nicht, sondern kommt entgegen, die Grazie macht sich sinnlich, und ist auch nicht erhaben, sondern schön. Aber die Würde ist es, was die Natur in ihren Aeußerungen zurückhält und den Zügen, auch in der Todesangst und in dem bittersten Leiden eines Laokoon, Ruhe gebietet.

Home verfällt in denselben Fehler, was aber bei diesem Schriftsteller weniger zu verwundern ist. Auch er nimmt Züge der Würde in die Grazie mit auf, ob er gleich Anmuth und Würde ausdrücklich von einander unterscheidet. Seine Beobachtungen sind gewöhnlich richtig und die nächsten Regeln, die er sich daraus bildet, wahr; aber weiter darf man ihm auch nicht folgen. Grundsätze d. Krit. II. Theil. Anmuth und Würde.

baren, und **Begierde** entsteht; ein Gefühl, das anspannend für den Sinn, für den Geist hingegen erschlaffend ist.

Von der Achtung kann man sagen, sie **beugt sich vor** ihrem Gegenstande, von der Liebe, sie **neigt sich zu** dem ihrigen; von der Begierde, sie **stürzt auf** den ihrigen. Bei der Achtung ist das Object die Vernunft und das Subject die sinnliche Natur.*) Bei der Liebe ist das Object sinnlich und das Subject die moralische Natur. Bei der Begierde sind Object und Subject sinnlich.

Die Liebe allein ist also eine freie Empfindung; denn ihre reine Quelle strömt hervor aus dem Sitz der Freiheit, aus unsrer göttlichen Natur. Es ist hier nicht das Kleine und Niedrige, was sich mit dem Großen und Hohen mißt, nicht der Sinn, der an dem Vernunftgesetz schwindelnd hinaufsieht; es ist das **absolut Große** selbst, was in der Anmuth und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit sich befriedigt findet; es ist der Gesetzgeber selbst, der **Gott** in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt. Daher ist das Gemüth aufgelöst in der Liebe, da es angespannt ist in der Achtung; denn hier ist nichts, das ihm Schranken setzte, da das absolut Große nichts über sich hat und die Sinnlichkeit, von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmuth und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich Vieles achten muß; daher kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfinge. Der reine Geist kann nur lieben, nicht achten; der Sinn kann nur achten, aber nicht lieben.

---

*) Man darf die **Achtung** nicht mit der **Hochachtung** verwechseln. Achtung (nach ihrem reinen Begriff) geht nur auf das Verhältniß der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. „Das Gefühl der Unangemessenheit zu Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, heißt Achtung" (**Kant's** Kr. d. Urtheilskraft). Daher ist Achtung keine angenehme, eher drückende Empfindung. Sie ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens von dem reinen. — Es kann daher auch nicht befremdlich sein, daß ich die sinnliche Natur zum Subject der Achtung mache, obgleich diese nur auf **reine Vernunft** geht; denn die Unangemessenheit zu Erreichung des Gesetzes kann nur in der Sinnlichkeit liegen.

Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäß handelt, empfunden. Daher hat sie etwas Ergetzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes Vernunftwesen erfreuen muß. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute; aber um Denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müßte er aufhören, ein Nichtswürdiger zu sein.

Wenn der schuldbewußte Mensch in ewiger Furcht schwebt, dem Gesetzgeber in ihm selbst, in der Sinnenwelt zu begegnen, und in Allem, was groß und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt, so kennt die schöne Seele kein süßeres Glück, als das Heilige in sich außer sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen und in der Sinnenwelt ihren unsterblichen Freund zu umarmen. Liebe ist zugleich das Großmüthigste und das Selbstsüchtigste in der Natur; das Erste: denn sie empfängt von ihrem Gegenstande nichts, sondern giebt ihm Alles, da der reine Geist nur geben, nicht empfangen kann; das Zweite: denn es ist immer nur ihr eigenes Selbst, was sie in ihrem Gegenstande sucht und schätzt.

Aber eben darum, weil der Liebende von dem Geliebten nur empfängt, was er ihm selber gab, so begegnet es ihm öfters, daß er ihm giebt, was er nicht von ihm empfing. Der äußere Sinn glaubt zu sehen, was nur der innere anschaut; der feurige Wunsch wird zum Glauben, und der eigne Ueberfluß des Liebenden verbirgt die Armuth des Geliebten. Daher ist die Liebe so leicht der Täuschung ausgesetzt, was der Achtung und Begierde selten begegnet. So lange der innre Sinn den äußern exaltirt, so lange dauert auch die selige Bezauberung der Platonischen Liebe, der zur Wonne der Unsterblichen nur die Dauer fehlt. Sobald aber der innere Sinn dem äußern s e i n e Anschauungen nicht mehr unterschiebt, so tritt der äußere wieder in seine Rechte und fordert, was ihm zukommt, S t o f f. Das Feuer, welches die himmlische Venus entzündete, wird von der irdischen benutzt, und der Naturtrieb rächt seine lange Vernachlässigung nicht selten durch eine desto unumschränktere Herrschaft. Da der Sinn nie getäuscht wird, so macht er diesen Vortheil mit grobem Uebermuth gegen seinen edleren Nebenbuhler geltend und ist kühn genug, zu behaupten, daß er gehalten habe, was die Begeisterung schuldig blieb.

Die Würde hindert, daß die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmuth verhütet, daß die Achtung nicht Furcht wird.

Wahre Schönheit, wahre Anmuth soll niemals Begierde erregen. Wo diese sich einmischt, da muß es entweder dem Gegenstand an Würde oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.

Wahre Größe soll niemals Furcht erregen. Wo diese eintritt, da kann man gewiß sein, daß es entweder dem Gegenstand an Geschmack und an Grazie oder dem Betrachter an einem günstigen Zeugniß seines Gewissens fehlt.

Reiz, Anmuth und Grazie werden zwar gewöhnlich als gleichbedeutend gebraucht; sie sind es aber nicht, oder sollten es doch nicht sein, da der Begriff, den sie ausdrücken, mehrerer Bestimmungen fähig ist, die eine verschiedene Bezeichnung verdienen.

Es giebt eine belebende und eine beruhigende Grazie. Die erste grenzt an den Sinnenreiz, und das Wohlgefallen an derselben kann, wenn es nicht durch Würde zurückgehalten wird, leicht in Verlangen ausarten. Diese kann Reiz genannt werden. Ein abgespannter Mensch kann sich nicht durch innre Kraft in Bewegung setzen, sondern muß Stoff von außen empfangen und durch leichte Uebungen der Phantasie und schnelle Uebergänge vom Empfinden zum Handeln seine verlorene Schnellkraft wieder herzustellen suchen. Dieses erlangt er im Umgang mit einer reizenden Person, die das stagnirende Meer seiner Einbildungskraft durch Gespräch und Anblick in Schwung bringt.

Die beruhigende Grazie grenzt näher an die Würde, da sie sich durch Mäßigung unruhiger Bewegungen äußert. Zu ihr wendet sich der angespannte Mensch, und der wilde Sturm des Gemüths löst sich auf an ihrem friedeathmenden Busen. Diese kann Anmuth genannt werden. Mit dem Reize verbindet sich gern der lachende Scherz und der Stachel des Spotts, mit der Anmuth das Mitleid und die Liebe. Der entnervte Soliman schmachtet zuletzt in den Ketten einer Roxelane,[1]) wenn sich der brausende Geist eines Othello an der sanften Brust einer Desdemona zur Ruhe wiegt.

Auch die Würde hat ihre verschiedenen Abstufungen und wird da, wo sie sich der Anmuth und Schönheit nähert, zum Edeln, und wo sie an das Furchtbare grenzt, zur Hoheit.

Der höchste Grad der Anmuth ist das Bezaubernde, der höchste Grad der Würde die Majestät. Bei dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst und fließen hinüber in den Gegenstand. Der höchste Genuß der Freiheit grenzt an den völligen Verlust derselben, und die Trunkenheit des Geistes an den Taumel der Sinnenlust. Die Majestät hingegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nöthigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen Alles außer uns und empfinden nichts als die schwere Bürde unsers eigenen Daseins.

---

1) In Favart's Schauspiel „Soliman II.", welches nach einer Erzählung von Marmontel gedichtet ist. Siehe oben S. 154.

Majestät hat nur das Heilige. Kann ein Mensch uns dieses repräsentiren, so hat er Majestät, und wenn auch unsre Knie nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen. Aber er richtet sich schnell wieder auf, sobald nur die kleinste Spur menschlicher Schuld an dem Gegenstand seiner Anbetung sichtbar wird; denn nichts, was nur vergleichungsweise groß ist, darf unsern Muth darniederschlagen.

Die bloße Macht, sei sie auch noch so furchtbar und grenzenlos, kann nie Majestät verleihen. Macht imponirt nur dem Sinnenwesen, die Majestät muß dem Geist seine Freiheit nehmen. Ein Mensch, der mir das Todesurtheil schreiben kann, hat darum noch keine Majestät für mich, sobald ich selbst nur bin, was ich sein soll. Sein Vortheil über mich ist aus, sobald ich will. Wer mir aber in seiner Person den reinen Willen darstellt, vor dem werde ich mich, wenn's möglich ist, auch noch in künftigen Welten beugen.

Anmuth und Würde stehen in einem zu hohen Werth, um die Eitelkeit und Thorheit nicht zur Nachahmung zu reizen. Aber es giebt dazu nur einen Weg, nämlich Nachahmung der Gesinnungen, deren Ausdruck sie sind. Alles Andre ist Nachäffung und wird sich als solche durch Uebertreibung bald kenntlich machen.

Sowie aus der Affectation des Erhabenen Schwulst, aus der Affectation des Edeln das Kostbare entsteht, so wird aus der affectirten Anmuth Ziererei und aus der affectirten Würde steife Feierlichkeit und Gravität.

Die ächte Anmuth giebt blos nach und kommt entgegen; die falsche hingegen zerfließt. Die wahre Anmuth schont blos die Werkzeuge der willkürlichen Bewegung und will der Freiheit der Natur nicht unnöthigerweise zu nahe treten; die falsche Anmuth hat gar nicht das Herz, die Werkzeuge des Willens gehörig zu gebrauchen, und um ja nicht ins Harte und Schwerfällige zu fallen, opfert sie lieber etwas von dem Zweck der Bewegung auf oder sucht ihn durch Umschweife zu erreichen. Wenn der unbehilfliche Tänzer bei einer Menuet so viel Kraft aufwendet, als ob er ein Mühlrad zu ziehen hätte, und mit Händen und Füßen so scharfe Ecken schneidet, als wenn es hier um eine geometrische Genauigkeit zu thun wäre, so wird der affectirte Tänzer so schwach auftreten, als ob er den Fußboden fürchtete, und mit Händen und Füßen nichts als Schlangenlinien beschreiben, wenn er auch darüber nicht von der Stelle kommen

sollte. Das andre Geschlecht, welches vorzugsweise im Besitze der wahren Anmuth ist, macht sich auch der falschen am Meisten schuldig; aber nirgends beleidigt diese mehr, als wo sie der Begierde zum Angel dient. Aus dem Lächeln der wahren Grazie wird dann die widrigste Grimasse, das schöne Spiel der Augen, so bezaubernd, wenn wahre Empfindung daraus spricht, wird zur Verdrehung; die schmelzend modulirende Stimme, so unwiderstehlich in einem wahren Munde, wird zu einem studirten tremulirenden Klang und die ganze Musik weiblicher Reizungen zu einer betrüglichen Toilettenkunst.

Wenn man auf Theatern und Ballsälen Gelegenheit hat, die affectirte Anmuth zu beobachten, so kann man oft in den Cabinetten der Minister und in den Studirzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen besonders) die falsche Würde studiren. Wenn die wahre Würde zufrieden ist, den Affect an seiner Herrschaft zu hindern, und dem Naturtriebe blos da, wo er den Meister spielen will, in den unwillkürlichen Bewegungen Schranken setzt, so regiert die falsche Würde auch die willkürlichen mit einem eisernen Scepter, unterdrückt die moralischen Bewegungen, die der wahren Würde heilig sind, so gut als die sinnlichen und löscht das ganze mimische Spiel der Seele in den Gesichtszügen aus. Sie ist nicht blos streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur und sucht ihre lächerliche Größe in Unterjochung und, wo dies nicht angehen will, in Verbergung derselben. Nicht anders, als wenn sie Allem, was Natur heißt, einen unversöhnlichen Haß gelobt hätte, steckt sie den Leib in lange faltige Gewänder, die den ganzen Gliederbau des Menschen verbergen, beschränkt den Gebrauch der Glieder durch einen lästigen Apparat unnützer Zierrath und schneidet sogar die Haare ab, um das Geschenk der Natur durch ein Machwerk der Kunst zu ersetzen. Wenn die wahre Würde, die sich nie der Natur, nur der rohen Natur schämt, auch da, wo sie an sich hält, noch stets frei und offen bleibt; wenn in den Augen Empfindung strahlt und der heitre stille Geist auf der beredten Stirne ruht, so legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verschlossen und mysteriös und bewacht sorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge. Alle ihre Gesichtsmuskeln sind angespannt, aller wahre, natürliche Ausdruck verschwindet, und der ganze Mensch ist wie ein versiegelter Brief. Aber die falsche Würde hat nicht immer Unrecht, das mimische Spiel ihrer Züge in scharfer Zucht zu halten, weil es vielleicht mehr aussagen könnte, als man lautmachen will, eine Vorsicht, welche die wahre Würde freilich nicht

nöthig hat. Diese wird die Natur nur beherrschen, nie verbergen; bei der falschen hingegen herrscht die Natur nur desto gewaltthätiger innen, indem sie außen bezwungen ist.*)

---

*) Indessen giebt es auch eine Feierlichkeit im guten Sinne, wovon die Kunst Gebrauch machen kann. Diese entsteht nicht aus der Anmaßung, sich wichtig zu machen, sondern sie hat die Absicht, das Gemüth auf etwas Wichtiges vorzubereiten. Da wo ein großer und tiefer Eindruck geschehen soll, und es dem Dichter darum zu thun ist, daß nichts davon verloren gehe, so stimmt er das Gemüth vorher zum Empfang desselben, entfernt alle Zerstreuungen und setzt die Einbildungskraft in eine erwartungsvolle Spannung. Dazu ist nun das Feierliche sehr geschickt, welches in Häufung vieler Anstalten besteht, wovon man den Zweck nicht absieht, und in einer absichtlichen Verzögerung des Fortschritts da, wo die Ungeduld Eile fordert. In der Musik wird das Feierliche durch eine langsame, gleichförmige Folge starker Töne hervorgebracht; die Stärke erweckt und spannt das Gemüth, die Langsamkeit verzögert die Befriedigung, und die Gleichförmigkeit des Tacts läßt die Ungeduld gar kein Ende absehen.

Das Feierliche unterstützt den Eindruck des Großen und Erhabenen nicht wenig und wird daher bei Religionsgebräuchen und Mysterien mit großem Erfolg gebraucht. Die Wirkungen der Glocken, der Choralmusik, der Orgel sind bekannt; aber auch für das Auge giebt es ein Feierliches, nämlich die Pracht, verbunden mit dem Furchtbaren, wie bei Leichenceremonien und bei allen öffentlichen Aufzügen, die eine große Stille und einen langsamen Tact beobachten.

71a.

Vom Erhabenen.[1])

(Zur weitern Ausführung einiger Kantischen Ideen.)

Erhaben nennen wir ein Object, bei dessen Vorstellung unsre sinnliche Natur ihre Schranken, unsre vernünftige Natur aber ihre Ueberlegenheit, ihre Freiheit von Schranken fühlt, gegen das wir also physisch den Kürzern ziehen, über welches wir uns aber moralisch, d. i. durch Ideen, erheben.

Nur als Sinnenwesen sind wir abhängig, als Vernunftwesen sind wir frei.

Der erhabene Gegenstand giebt uns erstlich als Naturwesen unsre Abhängigkeit zu empfinden, indem er uns zweitens mit der Unabhängigkeit bekannt macht, die wir als Vernunftwesen über die Natur sowol in uns als außer uns behaupten.

Wir sind abhängig, insofern etwas außer uns den Grund enthält, warum etwas in uns möglich wird.

So lange die Natur außer uns den Bedingungen conform ist, unter welchen in uns etwas möglich wird, so lange können wir unsre Abhängigkeit nicht fühlen. Sollen wir uns derselben bewußt werden, so muß die Natur mit dem, was uns Bedürfniß und doch nur durch ihre Mitwirkung möglich ist, als streitend vorgestellt werden, oder, was ebenso viel sagt, sie muß sich mit unsern Trieben im Widerspruch befinden.

Nun lassen sich alle Triebe, die in uns als Sinnenwesen wirksam sind, auf zwei Grundtriebe zurückführen. Erstlich besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern, wirksam zu sein, welches Alles darauf hinausläuft, uns Vorstellungen zu erwerben, also Vorstellungstrieb, Erkennt-

---

1) Bildete bei der ersten Veröffentlichung in der „Neuen Thalia" (1793. 3. St., S. 320—394, u. 4. St., S. 52—73, hier mit der Ueberschrift: „Fortgesetzte Entwicklung des Erhabenen") mit Nr. 71 b zusammen eine einzige fortlaufende Abhandlung unter der obigen allgemeinen Ueberschrift. Den ersten Theil (71 a) dieser Abhandlung (N. Thalia, 3. St. S. 320—366) nahm Schiller in seine „Kleineren prosaischen Schriften" nicht auf, sondern nur den zweiten, von uns mit 71 b bezeichneten Abschnitt (N. Thalia, 3. St. S. 366—394, u. 4. St. S. 52—73) und gab ihm bei diesem Abdrucke (Kleinere prosaische Schriften, Dritter Theil. S. 310—372) die Ueberschrift: „Ueber das Pathetische".

nißtrieb heißen kann. Zweitens besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu erhalten, unsere Existenz fortzusetzen, welches Trieb der Selbsterhaltung genannt wird.

Der Vorstellungstrieb geht auf Erkenntniß, der Selbsterhaltungstrieb auf Gefühle, also auf innre Wahrnehmungen der Existenz.

Wir stehen also durch diese zweierlei Triebe in zweifacher Abhängigkeit von der Natur. Die erste wird uns fühlbar, wenn es die Natur an den Bedingungen fehlen läßt, unter welchen wir zu Erkenntnissen gelangen; die zweite wird uns fühlbar, wenn sie den Bedingungen widerspricht, unter welchen es uns möglich ist, unsre Existenz forzusetzen. Ebenso behaupten wir durch unsere Vernunft eine zweifache Unabhängigkeit von der Natur: erstlich, indem wir (im Theoretischen) über Naturbedingungen hinausgehen und uns mehr denken können, als wir erkennen; zweitens, indem wir (im Praktischen) uns über Naturbedingungen hinwegsetzen und durch unsern Willen unsrer Begierde widersprechen können. Ein Gegenstand, bei dessen Wahrnehmung wir das Erste erfahren, ist theoretisch-groß, ein Erhabenes der Erkenntniß. Ein Gegenstand, der uns die Unabhängigkeit unsers Willens zu empfinden giebt, ist praktisch-groß, ein Erhabenes der Gesinnung.

Bei dem Theoretisch-Erhabenen steht die Natur als Object der Erkenntniß im Widerspruch mit dem Vorstellungstriebe. Bei dem Praktisch-Erhabenen steht sie als Object der Empfindung im Widerspruch mit dem Erhaltungstrieb. Dort wurde sie blos als ein Gegenstand betrachtet, der unsre Erkenntniß erweitern sollte; hier wird sie als eine Macht vorgestellt, die unsern eigenen Zustand bestimmen kann. Kant nennt daher das Praktisch-Erhabene das Erhabene der Macht oder das Dynamisch-Erhabene, im Gegensatz von dem Mathematisch-Erhabenen. Weil aber aus den Begriffen dynamisch und mathematisch gar nicht erhellen kann, ob die Sphäre des Erhabenen durch diese Eintheilung erschöpft sei oder nicht, so habe ich die Eintheilung in das Theoretisch- und Praktisch-Erhabene vorgezogen.[1])

---

1) Vergl. Kant's Kritik der Urtheilskraft (Ausg. von 1794, S. 79 f.): „Aber eine Eintheilung hat die Analysis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die in das Mathematisch- und in das Dynamisch-Erhabene. — Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält; diese Bewegung aber als subjectiv zweckmäßig

Auf was Art wir in Erkenntnissen von Naturbedingungen abhängig sind und dieser Abhängigkeit uns bewußt werden, wird bei Entwicklung des Theoretisch-Erhabenen hinreichend ausgeführt werden. Daß unsre Existenz als Sinnenwesen von Naturbedingungen außer uns abhängig gemacht ist, wird wol kaum eines eigenen Beweises bedürfen. Sobald die Natur außer uns das bestimmte Verhältniß zu uns ändert, auf welches unser physischer Wohlstand gegründet ist, so wird auch sogleich unsre Existenz in der Sinnenwelt, die an diesem physischen Wohlstande haftet, angefochten und in Gefahr gesetzt. Die Natur hat also die Bedingungen in ihrer Gewalt, unter denen wir existiren, und damit wir dieses zu unserm Dasein so unentbehrliche Naturverhältniß in Acht nehmen sollten, so ist unserm physischen Leben an dem Selbsterhaltungstriebe ein wachsamer Hüter, diesem Triebe aber an dem Schmerz ein Warner gegeben worden. Sobald daher unser physischer Zustand eine Veränderung erleidet, die ihn zu seinem Gegentheil zu bestimmen droht, so erinnert der Schmerz an die Gefahr, und der Trieb der Selbsterhaltung wird durch ihn zum Widerstand aufgefordert.

Ist die Gefahr von der Art, daß unser Widerstand vergeblich sein würde, so muß Furcht entstehen. Ein Object also, dessen Existenz den Bedingungen der unsrigen widerstreitet, ist, wenn wir uns ihm an Macht nicht gewachsen fühlen, ein Gegenstand der Furcht, furchtbar.

Aber es ist nur furchtbar für uns als Sinnenwesen; denn nur als solche hängen wir ab von der Natur. Dasjenige in uns, was nicht Natur, was dem Naturgesetz nicht unterworfen ist, hat von der Natur außer uns, als Macht betrachtet, nichts zu befahren. Die Natur, vorgestellt als eine Macht, die zwar unsern physischen Zustand bestimmen kann, aber auf unsern Willen keine Gewalt hat, ist dynamisch- oder praktisch-erhaben.

Das Praktisch-Erhabene unterscheidet sich also darin von dem Theoretisch-Erhabenen, daß es den Bedingungen unsrer Existenz, dieses nur den Bedingungen der Erkenntniß widerstreitet. Theoretisch-erhaben ist ein Gegenstand, insofern er die Vorstellung

---

beurtheilt werden soll (weil das Erhabene gefällt), so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniß- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei Beziehung aber die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen (ohne Zweck oder Interesse) beurtheilt werden; da dann die erste als eine mathematische, die zweite als eine dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beigelegt und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird."

der Unendlichkeit mit sich führt, deren Darstellung sich die Einbildungskraft nicht gewachsen fühlt. Praktisch-erhaben ist ein Gegenstand, insofern er die Vorstellung einer Gefahr mit sich führt, welche zu besiegen sich unsre physische Kraft nicht vermögend fühlt. Wir erliegen an dem Versuch, uns von dem ersten eine Vorstellung zu machen. Wir erliegen an dem Versuch, uns der Gewalt des zweiten zu widersetzen. Ein Beispiel des ersten ist der Ocean in Ruhe, der Ocean im Sturm ein Beispiel des zweiten. Ein ungeheuer hoher Thurm oder Berg kann ein Erhabenes der Erkenntniß abgeben. Bückt er sich zu uns herab, so wird er sich in ein Erhabenes der Gesinnung verwandeln. Beide haben aber wieder das mit einander gemein, daß sie gerade durch ihren Widerspruch mit den Bedingungen unsers Daseins und Wirkens diejenige Kraft in uns aufdecken, die an keine dieser Bedingungen sich gebunden fühlt, eine Kraft also, die einerseits sich mehr denken kann, als der Sinn faßt, und die andrerseits für ihre Unabhängigkeit nichts fürchtet und in ihren Aeußerungen keine Gewalt erleidet, wenn auch ihr sinnlicher Gefährte unter der furchtbaren Naturmacht erliegen sollte.[1])

---

1) Vgl. Kant, ebendas., S. 95: „Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der bloßen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowol ein größerer Zahlbegriff, als vielmehr große Einheit als Maaß (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Mannshöhe schätzen, giebt allenfalls einen Maaßstab für einen Berg; und wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letztern anschaulich zu machen; der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem, dieses für das der Milchstraße; und die unermeßliche Menge solcher Milchstraßensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, läßt uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene bei der ästhetischen Beurtheilung eines so unermeßlichen Ganzen nicht sowol in der Größe der Zahl, als darin, daß wir im Fortschritte immer auf desto größere Einheiten gelangen; wozu die systematische Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Große in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt."

Aus dieser Kant'schen Stelle ist Schiller's Gedicht „An die Astronomen" zu erklären:

„Schwatzet mir nicht so viel von Nebelflecken und Sonnen!
Ist die Natur nur groß, weil sie zu zählen Euch giebt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume;
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht."

Vgl. ferner Kant, ebendas., S. 104: „Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orcane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher

Ob aber gleich beide Arten des Erhabenen ein gleiches Verhältniß zu unserer Vernunftkraft haben, so stehen sie doch in einem ganz verschiedenen Verhältniß zu unsrer Sinnlichkeit, welches einen wichtigen Unterschied sowol der Stärke als des Interesse zwischen ihnen begründet.

Das Theoretisch-Erhabene widerspricht dem Vorstellungstrieb, das Praktisch-Erhabene dem Erhaltungstrieb. Bei dem ersten wird nur eine einzelne Aeußerung der sinnlichen Vorstellungskraft, bei dem zweiten aber wird der letzte Grund aller möglichen Aeußerungen desselben, nämlich die Existenz, angefochten.

Nun ist zwar jedes mißlingende Bestreben nach Erkenntniß mit Unlust verbunden, weil einem thätigen Trieb dadurch widersprochen wird. Aber bis zum Schmerz kann diese Unlust nie steigen, so lange wir unsere Existenz von dem Gelingen oder Mißlingen einer solchen Erkenntniß unabhängig wissen und unsere Selbstachtung nicht dabei leidet.

Ein Gegenstand aber, der den Bedingungen unsers Daseins widerstreitet, der in der unmittelbaren Empfindung *Schmerz* erregen würde, erregt in der Vorstellung *Schrecken*; denn die Natur mußte zu Erhaltung der Kraft selbst ganz andere Anstalten treffen, als sie zu Unterhaltung der Thätigkeit nöthig fand. Unsre Sinnlichkeit ist also bei dem *furchtbaren* Gegenstand ganz anders interessirt als bei dem unendlichen; denn der Trieb der Selbsterhaltung erhebt eine viel lautere Stimme als der Vorstellungstrieb. Es ist ganz etwas Anderes, ob wir um den Besitz einer einzelnen Vorstellung, oder ob wir um den Grund aller möglichen Vorstellungen, unsre Existenz in der Sinnenwelt, ob wir für das Dasein selbst oder für eine einzelne Aeußerung desselben zu fürchten haben.

Eben deswegen aber, weil der *furchtbare* Gegenstand unsere sinnliche Natur gewaltsamer angreift als der *unendliche*, so wird auch der Abstand zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen Vermögen dabei um so lebhafter gefühlt, so wird die Ueberlegenheit der Vernunft und die innere Freiheit des Gemüths desto hervorstechender. Da nun das ganze Wesen des Erhabenen auf

---

Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können."

dem Bewußtsein dieser unsrer Vernunftfreiheit beruht und alle Lust am Erhabenen gerade nur auf dieses Bewußtsein sich gründet, so folgt von selbst (was auch die Erfahrung lehrt), daß das Furchtbare in der ästhetischen Vorstellung lebhafter und angenehmer rühren müsse als das Unendliche, und daß also das Praktisch-Erhabene der Stärke der Empfindung nach einen sehr großen Vorzug vor dem theoretischen voraus habe.

Das Theoretisch-Große erweitert eigentlich nur unsre Sphäre, das Praktisch-Große, das Dynamisch-Erhabene unsre Kraft. — Unsre wahre und vollkommene Unabhängigkeit von der Natur erfahren wir eigentlich nur durch das Letztere; denn es ist ganz etwas Anderes, in der bloßen Handlung des Vorstellens und in seinem ganzen innern Dasein sich von Naturbedingungen unabhängig fühlen, als sich über das Schicksal, über alle Zufälle, über die ganze Naturnothwendigkeit hinweggesetzt und erhaben fühlen. Nichts liegt dem Menschen als Sinnenwesen näher an als die Sorge für seine Existenz, und keine Abhängigkeit ist ihm drückender als diese, die Natur als diejenige Macht zu betrachten, die über sein Dasein zu gebieten hat. Und von dieser Abhängigkeit fühlt er sich frei bei Betrachtung des Praktisch-Erhabenen. „Die unwiderstehliche Macht der Natur," sagt Kant,[1] „giebt uns, als Sinnenwesen betrachtet, zwar unsre Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich in uns ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann — dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt

---

1) Ebendaselbst, S. 104 f.: „So giebt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer (der Natur) Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann; wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urtheile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben), als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, blos weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann."

unterliegen müßte. Auf solche Weise" — fährt er fort — „wird die furchtbare Macht der Natur ästhetisch von uns als erhaben beurtheilt, weil sie unsre Kraft, die nicht Natur ist, in uns aufruft, um Alles dasjenige, wofür wir als Sinnenwesen besorgt sind, Güter, Gesundheit und Leben, als klein anzusehen und deswegen auch jene Macht der Natur — der wir in Ansehung dieser Güter allerdings unterworfen sind — für uns und unsre Persönlichkeit dennoch als keine Gewalt zu betrachten, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also," endigt er, „heißt die Natur hier erhaben, weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in denen das Gemüth sich die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung fühlbar machen kann."

Diese Erhabenheit unserer Vernunftbestimmung — diese unsre praktische Unabhängigkeit von der Natur, muß von derjenigen Ueberlegenheit wohl unterschieden werden, die wir entweder durch unsere körperlichen Kräfte oder durch unsern Verstand über sie, als Macht, in einzelnen Fällen zu behaupten wissen, und welche zwar auch etwas Großes, aber gar nichts Erhabenes an sich hat. Ein Mensch z. B., der mit einem wilden Thiere streitet und es durch die Stärke seines Arms oder auch durch List überwindet; ein reißender Strom, wie der Nil, dessen Macht durch Dämme gebrochen wird, und den der menschliche Verstand aus einem schädlichen Gegenstand sogar in einen nützlichen verwandelt, indem er seinen Ueberfluß in Canälen auffängt und dürre Felder damit wässert; ein Schiff auf dem Meere, das durch seine künstliche Einrichtung im Stand ist, allem Ungestüm des wilden Elements zu trotzen; kurz, alle diejenigen Fälle, wo der Mensch durch seinen erfinderischen Verstand die Natur auch da, wo sie ihm als Macht überlegen und zu seinem Untergange bewaffnet ist, gezwungen hat, ihm zu gehorchen und seinen Zwecken zu dienen — alle diese Fälle, sage ich, erwecken kein Gefühl des Erhabenen, ob sie gleich etwas Analoges damit haben und deswegen auch in der ästhetischen Beurtheilung gefallen. Warum sind sie aber nicht erhaben, da sie doch die Ueberlegenheit des Menschen über die Natur vorstellig machen?

Wir müssen hier zum Begriff des Erhabenen zurückgehen, worin sich der Grund leicht entdecken lassen wird. Zufolge dieses Begriffs ist nur derjenige Gegenstand erhaben, gegen den wir als Naturwesen erliegen, von dem wir uns aber als Vernunftwesen, als nicht zur Natur gehörige Wesen, absolut unab-

hängig fühlen. Alle natürliche Mittel also, die der Mensch anwendet, um der Naturmacht zu widerstehen, sind durch diesen Begriff des Erhabenen ausgeschlossen; denn dieser Begriff verlangt schlechterdings, daß wir dem Gegenstande als Naturwesen nicht gewachsen sein sollen, daß wir uns aber durch das, was in uns nicht Natur ist (und dies ist nichts anders als reine Vernunft), als von ihm unabhängig fühlen sollen. Nun sind aber alle jene angeführten Mittel, durch welche der Mensch der Natur überlegen wird (Geschicklichkeit, List und physische Stärke), aus der Natur genommen, kommen ihm also als Naturwesen zu; er widersteht also diesen Gegenständen nicht als Intelligenz, sondern als Sinnenwesen, nicht moralisch durch seine innre Freiheit, sondern physisch durch Anwendung natürlicher Kräfte. Er unterliegt auch deswegen diesen Gegenständen nicht, sondern er ist ihnen schon als Sinnenwesen überlegen. Wo er aber mit seinen physischen Kräften ausreicht, da ist nichts da, was ihn nöthigen könnte, zu seinem intelligenten Selbst, zu der innern Selbstständigkeit seiner Vernunftkraft seine Zuflucht zu nehmen.

Zum Gefühl des Erhabenen wird also schlechterdings erfordert, daß wir uns von jedem physischen Widerstehungsmittel völlig verlassen sehen und in unserm nichtphysischen Selbst dagegen Hilfe suchen. Furchtbar muß also ein solcher Gegenstand für unsre Sinnlichkeit sein, und das ist er nicht mehr, sobald wir uns ihm durch natürliche Kräfte gewachsen fühlen.

Auch wird dieses von der Erfahrung bestätigt. Die mächtigste Naturkraft ist in eben dem Grad weniger erhaben, als sie von dem Menschen gebändigt erscheint, und sie wird wieder schnell erhaben, sobald sie die Kunst des Menschen zu Schanden macht. Ein Pferd, das noch frei und ungebändigt in den Wäldern herumläuft, ist uns als eine uns überlegene Naturkraft furchtbar und kann einen Gegenstand für eine erhabene Schilderung abgeben. Eben dieses Pferd, gezähmt, an das Joch oder vor den Wagen gespannt, verliert seine Furchtbarkeit und mit ihr auch alles Erhabene. Zerreißt aber dieses gebändigte Pferd seine Zügel, bäumt es sich entrüstet unter seinem Reiter, giebt es sich seine Freiheit gewaltsam wieder, so ist seine Furchtbarkeit wieder da, und es wird aufs Neue erhaben.[1])

---

1) Man vergleiche die schöne Schilderung des Feuers in Schiller's „Glocke“:
„Wohlthätig ist des Feuers Macht,
Wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht,
Und was er bildet, was er schafft,
Das dankt er dieser Himmelskraft;

Die physische Ueberlegenheit des Menschen über die Naturkräfte ist also so wenig ein Grund des Erhabenen, daß sie fast überall, wo sie angetroffen wird, die Erhabenheit des Gegenstandes schwächt oder ganz vernichtet. Zwar können wir uns mit merklichem Vergnügen bei der Betrachtung der menschlichen Geschicklichkeit verweilen, die sich die wildesten Naturkräfte zu unterwerfen gewußt hat; aber die Quelle dieses Vergnügens ist *logisch* und nicht *ästhetisch*; es ist eine Wirkung des Nachdenkens und wird nicht durch die unmittelbare Vorstellung eingeflößt.

Praktisch-erhaben ist also die Natur nirgends, als wo sie *furchtbar* ist. Aber nun entsteht die Frage: Ist dies auch umgekehrt so? Ist sie überall, wo sie furchtbar ist, auch praktisch-erhaben?

Hier müssen wir abermals zum Begriff des Erhabenen zurückgehen. So eine wesentliche Erforderniß es dazu ist, daß wir uns als Sinnenwesen von dem Gegenstand abhängig fühlen, so wesentlich gehört auf der andern Seite dazu, daß wir uns als Vernunftwesen von demselben unabhängig fühlen. Wo das Erste nicht ist, wo der Gegenstand gar nichts Furchtbares für unsre Sinnlichkeit hat, da ist keine Erhabenheit möglich. Wo das Zweite fehlt, wo er *blos* furchtbar ist, wo wir uns ihm als Vernunftwesen nicht überlegen fühlen, da ist sie ebenso wenig möglich.

Innre Gemüthsfreiheit gehört schlechterdings dazu, um das Furchtbare erhaben zu finden und Wohlgefallen daran zu haben; denn es kann ja blos dadurch erhaben sein, daß es unsre Unabhängigkeit, unsre Gemüthsfreiheit zu empfinden giebt. Nun hebt aber die wirkliche und ernstliche Furcht alle Gemüthsfreiheit auf.

Das erhabene Object muß also zwar furchtbar sein, aber wirkliche Furcht darf es nicht erregen. Furcht ist ein Zustand des *Leidens* und der *Gewalt*; das Erhabene kann allein in der freien Betrachtung und durch das Gefühl innrer Thätigkeit gefallen. Entweder darf also das furchtbare Object seine Macht

---

Doch furchtbar wird die Himmelskraft,
Wenn sie der Fessel sich entrafft,
Einhertritt auf der eignen Spur,
Die freie Tochter der Natur.
— — — — — — —
Hoffnungslos
Weicht der Mensch der Götterstärke,
Müßig sieht er seine Werke
Und bewundernd untergehen."

gar nicht gegen uns richten, oder wenn dies geschieht, so muß unser Geist frei bleiben, indem unsere Sinnlichkeit überwältigt wird. Dieser letztere Fall ist aber höchst selten und erfordert eine Erhebung der menschlichen Natur, die kaum in einem Subject als möglich gedacht werden kann. Denn da, wo wir uns wirklich in Gefahr befinden, wo wir selbst der Gegenstand einer feindseligen Naturmacht sind, da ist es um die ästhetische Beurtheilung geschehen. So erhaben ein Meersturm vom Ufer aus betrachtet sein mag, so wenig mögen Die, welche sich auf dem Schiff befinden, das von demselben zertrümmert wird, aufgelegt sein, dieses ästhetische Urtheil darüber zu fällen.

Wir haben es also blos mit dem ersten Fall zu thun, wo das furchtbare Object uns zwar seine Macht sehen läßt, aber sie nicht gegen uns richtet, wo wir uns vor demselben sicher wissen.[1]) Wir versetzen uns alsdann blos in der Einbildung in den Fall, wo diese Macht uns selbst treffen könnte und aller Widerstand vergeblich sein würde. Das Schreckliche ist also blos in der Vorstellung; aber auch schon die bloße Vorstellung der Gefahr bringt, wenn sie einigermaßen lebhaft ist, den Erhaltungstrieb in Bewegung, und es erfolgt etwas dem Analoges, was die wirkliche Empfindung hervorbringen würde. Ein Schauer ergreift uns, ein Gefühl von Bangigkeit regt sich, unsre Sinnlichkeit wird empört. Und ohne diesen Anfang des wirklichen Leidens, ohne diesen ernstlichen Angriff auf unsre Existenz würden wir blos mit dem Gegenstande spielen; und es muß Ernst sein, wenigstens in der Empfindung, wenn die Vernunft zur Idee ihrer Freiheit ihre Zuflucht nehmen soll. Auch kann das Bewußtsein unsrer innern Freiheit nur insofern einen Werth haben und etwas gelten, als es damit Ernst ist; es kann aber nicht damit Ernst sein, wenn wir mit der Vorstellung der Gefahr blos spielen.

Ich habe gesagt, daß wir uns in Sicherheit befinden müssen, wenn das Furchtbare uns gefallen soll. Nun giebt es aber Unglücksfälle und Gefahren, vor denen sich der Mensch niemals sicher wissen kann, und die in der Vorstellung doch erhaben sein können und es auch wirklich sind. Der Begriff der Sicherheit kann also nicht darauf eingeschränkt werden, daß man sich der Gefahr physisch entzogen weiß, wie z. B. wenn man von einem hohen und wohlbefestigten Geländer in eine große Tiefe oder von einer Anhöhe auf die stürmende See hinabsieht. Hier freilich gründet sich die Furchtlosigkeit auf die Ueberzeugung von der

1) S. oben S. 228, Anm.

Unmöglichkeit, daß man getroffen werden kann. Aber worauf wollte man seine Sicherheit vor dem Schicksal, vor der allgegenwärtigen Macht der Gottheit, vor schmerzhaften Krankheiten, vor empfindlichen Verlusten, vor dem Tode gründen? Hier ist gar kein physischer Grund der Beruhigung vorhanden; und wenn wir uns das Schicksal in seiner Furchtbarkeit denken, so müssen wir uns zugleich sagen, daß wir derselben nichts weniger als entzogen sind.

Es giebt also einen zweifachen Grund der Sicherheit. Vor solchen Uebeln, denen zu entfliehen in unserm physischen Vermögen steht, können wir äußere physische Sicherheit haben; vor solchen Uebeln aber, denen wir auf natürlichem Weg nicht zu widerstehen, noch auszuweichen im Stande sind, können wir blos innre oder moralische Sicherheit haben. Dieser Unterschied ist besonders in Beziehung auf das Erhabene wichtig.

Die physische Sicherheit ist ein unmittelbarer Beruhigungsgrund für unsre Sinnlichkeit ohne alle Beziehung auf unsern innern oder moralischen Zustand. Es wird daher auch gar nichts dazu erfordert, ein Object ohne Furcht zu betrachten, vor welchem man sich in dieser physischen Sicherheit befindet. Daher bemerkt man auch unter den Menschen eine bei Weitem größere Einstimmigkeit der Urtheile über das Erhabene solcher Objecte, deren Anblick mit dieser physischen Sicherheit verbunden ist, als derjenigen, vor denen man nur moralische Sicherheit hat. Die Ursache ist in die Augen fallend. Physische Sicherheit kommt Jedem auf gleiche Art zu gut; moralische hingegen setzt einen Gemüthszustand voraus, der nicht in allen Subjecten sich findet. Aber weil diese physische Sicherheit blos für die Sinnlichkeit gilt, so hat sie für sich selbst nichts, was der Vernunft gefallen könnte, und ihr Einfluß ist blos negativ, indem sie blos verhindert, daß der Selbsterhaltungstrieb nicht aufgeschreckt und die Gemüthsfreiheit aufgehoben wird.

Ganz anders ist es mit der innern oder moralischen Sicherheit. Diese ist zwar auch ein Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit (sonst wäre sie selbst erhaben); aber sie ist es nur mittelbar durch Ideen der Vernunft. Wir sehen das Furchtbare ohne Furcht an, weil wir uns der Macht desselben über uns als Naturwesen entweder durch das Bewußtsein unserer Unschuld oder durch den Gedanken an die Unzerstörbarkeit unsers Wesens entzogen fühlen. Diese moralische Sicherheit postulirt also, wie wir sehen, Religionsideen; denn nur die Religion, nicht aber die Moral stellt Beruhigungsgründe für unsere Sinnlichkeit auf. Die Moral verfolgt die Vorschrift der

Vernunft unerbittlich und ohne alle Rücksicht auf das Interesse unserer Sinnlichkeit; die Religion aber ist es, die zwischen den Forderungen der Vernunft und dem Anliegen der Sinnlichkeit eine Aussöhnung, eine Uebereinkunft zu stiften sucht. Zur moralischen Sicherheit reicht es also gar nicht hin, daß wir eine moralische Gesinnung besitzen, sondern es wird noch dazu erfordert, daß wir die Natur in Einstimmung mit dem Moralgesetz, oder, was hier einerlei ist, daß wir sie uns unter dem Einfluß eines reinen Vernunftwesens denken. Der Tod z. B. ist ein solcher Gegenstand, vor dem wir nur moralische Sicherheit haben. Die lebhafte Vorstellung aller Schrecknisse des Todes, verbunden mit der Gewißheit, ihm nicht entfliehen zu können, würde es den meisten Menschen, weil die meisten doch weit mehr Sinnenwesen als Vernunftwesen sind, durchaus unmöglich machen, mit dieser Vorstellung so viel Ruhe zu verbinden, als zu einem ästhetischen Urtheil erfordert wird — wenn nicht der Vernunftglaube an eine Unsterblichkeit auch noch selbst für die Sinnlichkeit eine leidliche Auskunft wüßte.

Aber man muß dies nicht so verstehen, als ob die Vorstellung des Todes, wenn sie mit Erhabenheit verbunden ist, diese Erhabenheit durch die Idee der Unsterblichkeit erhielte. — Nichts weniger! — Die Idee der Unsterblichkeit, so wie ich sie hier annehme, ist ein Beruhigungsgrund für unsern Trieb nach Fortdauer, also für unsere Sinnlichkeit, und ich muß einmal für allemal bemerken, daß bei Allem, was einen erhabenen Eindruck machen soll, die Sinnlichkeit mit ihren Forderungen schlechterdings abgewiesen worden sein und aller Beruhigungsgrund nur in der Vernunft zu suchen sein müsse. Diejenige Idee der Unsterblichkeit also, wobei die Sinnlichkeit gewissermaßen noch ihre Rechnung findet (wie sie in allen positiven Religionen aufgestellt ist), kann gar nichts dazu beitragen, die Vorstellung des Todes zu einem erhabenen Gegenstand zu machen. Vielmehr muß diese Idee nur gleichsam im Hintergrunde stehen, um blos der Sinnlichkeit zu Hilfe zu kommen, wenn diese sich allen Schrecknissen der Zernichtung trost- und wehrlos bloßgestellt fühlte und unter diesem heftigen Angriff zu erliegen drohte. Wird diese Idee der Unsterblichkeit aber die herrschende im Gemüth, so verliert der Tod das Furchtbare, und das Erhabene verschwindet.

Die Gottheit, vorgestellt in ihrer Allwissenheit, die alle Krümmungen des menschlichen Herzens durchleuchtet, in ihrer Heiligkeit, die keine unreine Regung duldet, und in ihrer Macht, die unser physisches Schicksal in ihrer Gewalt hat, ist eine furchtbare

Vorstellung und kann deswegen zu einer erhabenen Vorstellung werden. Vor den Wirkungen dieser Macht können wir keine physische Sicherheit haben, weil es uns gleich unmöglich ist, derselben auszuweichen und Widerstand zu thun. Also bleibt uns nur moralische Sicherheit übrig, die wir auf die Gerechtigkeit dieses Wesens und auf unsre Unschuld gründen. Wir sehen die schreckhaften Erscheinungen, durch welche sie ihre Macht zu erkennen giebt, ohne Schrecken an, weil das Bewußtsein unserer Schuldlosigkeit uns davor sicherstellt. Diese moralische Sicherheit macht es uns möglich, bei der Vorstellung dieser grenzenlosen, unwiderstehlichen und allgegenwärtigen Macht unsre Gemüthsfreiheit nicht völlig zu verlieren; denn wo diese dahin ist, da ist das Gemüth zu keiner ästhetischen Beurtheilung aufgelegt. Sie kann aber die Ursache des Erhabenen nicht sein, weil dieses Gefühl der Sicherheit, ob es gleich auf moralischen Gründen beruht, doch zuletzt nur einen Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit abgiebt und den Trieb der Selbsterhaltung befriedigt, das Erhabene aber niemals auf Befriedigung unsrer Triebe sich gründet. Soll die Vorstellung der Gottheit praktisch (dynamisch)=erhaben werden, so dürfen wir das Gefühl unserer Sicherheit nicht auf unser Dasein, sondern auf unsre Grundsätze beziehen. Es muß uns gleichgiltig sein, wie wir als Naturwesen dabei fahren, wenn wir uns nur als Intelligenzen von den Wirkungen ihrer Macht unabhängig fühlen. Wir fühlen uns aber als Vernunftwesen selbst von der Allmacht unabhängig, insofern selbst die Allmacht unsre Autonomie nicht aufheben, unsern Willen nicht gegen unsre Grundsätze bestimmen kann. Nur insofern also, als wir der Gottheit allen Natureinfluß auf unsre Willensbestimmungen absprechen, ist die Vorstellung ihrer Macht dynamisch=erhaben.

In seinen Willensbestimmungen sich von der Gottheit unabhängig fühlen, heißt aber nichts anders, als sich bewußt sein, daß die Gottheit nie als eine Macht auf unsern Willen wirken könne. Weil aber der reine Wille jederzeit mit dem Willen der Gottheit coincidiren muß, so kann der Fall nie eintreten, daß wir uns aus reiner Vernunft gegen den Willen der Gottheit bestimmen. Wir sprechen ihr also blos insofern den Einfluß auf unsern Willen ab, als wir uns bewußt sind, daß sie durch nichts anders als durch ihre Einstimmigkeit mit dem reinen Vernunftgesetz in uns, also nicht durch Autorität, nicht durch Belohnung oder Strafe, nicht durch Hinsicht auf ihre Macht in unsre Willensbestimmungen

einfließen könne. Unsre Vernunft verehrt in der Gottheit nichts als ihre Heiligkeit, und fürchtet auch nichts von ihr als ihre Mißbilligung — und auch diese nur insofern, als sie in der göttlichen Vernunft ihre eigenen Gesetze erkennt. Es steht aber nicht in der göttlichen Willkür, unsre Gesinnungen zu mißbilligen oder zu billigen, sondern das wird durch unser Betragen bestimmt. In dem einzigen Falle also, wo die Gottheit für uns furchtbar werden könnte, nämlich in ihrer Mißbilligung, hängen wir nicht von ihr ab. Die Gottheit also, vorgestellt als eine Macht, die unsre Existenz zwar aufheben, aber, so lange wir diese Existenz noch haben, auf die Handlungen unsrer Vernunft keinen Einfluß haben kann, ist dynamisch-erhaben — und auch nur diejenige Religion, welche uns diese Vorstellung von der Gottheit giebt, trägt das Siegel der Erhabenheit in sich.*)

Der Gegenstand des Praktisch-Erhabenen muß für die Sinnlichkeit furchtbar sein; unserm physischen Zustand muß ein Uebel drohen, und die Vorstellung der Gefahr muß den Selbsterhaltungstrieb in Bewegung setzen.

Unser intelligibles Selbst, dasjenige in uns, was nicht Natur ist, muß sich bei jener Affection des Erhaltungstriebs von dem sinnlichen Theil unsers Wesens unterscheiden und seiner Selbstständigkeit, seiner Unabhängigkeit von Allem, was die physische Natur treffen kann, kurz, seiner Freiheit sich bewußt werden.

---

*) „Wider diese Auflösung des Begriffs vom Dynamisch-Erhabenen," sagt Kant, „scheint zu streiten, daß wir Gott im Ungewitter, Erdbeben u. s. f. als eine zürnende Macht und dennoch als erhaben vorzustellen pflegen, wobei es von unsrer Seite Thorheit sowol als Frevel sein würde, uns eine Ueberlegenheit des Gemüths über die Wirkungen einer solchen Macht einzubilden. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unsrer eignen Natur, sondern vielmehr Niedergeschlagenheit und Unterwerfung die Gemüthsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit zerknirschten, angstvollen Geberden das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben. Aber," fährt er fort, „diese Gemüthsstimmung ist mit der Idee der Erhabenheit einer Religion bei Weitem nicht so nothwendig verbunden. Der Mensch, der sich seiner Schuld bewußt ist und also Ursache hat, sich zu fürchten, ist in gar keiner Gemüthsstimmung, um die göttliche Größe zu bewundern — nur alsdann, wenn sein Gewissen rein ist, dienen jene Wirkungen der göttlichen Macht dazu, ihm eine erhabene Idee von der Gottheit zu geben, sofern er durch das Gefühl seiner eigenen erhabenen Gesinnung über die Furcht vor den Wirkungen dieser Macht erhoben wird. Er hat Ehrfurcht, nicht Furcht vor der Gottheit, da hingegen die Superstition bloße Furcht und Angst vor der Gottheit fühlt, ohne sie hochzuschätzen, woraus nie eine Religion des guten Wandels, blos Gunstbewerbung und Einschmeichlung entstehen kann." Kant's „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. Analytik des Erhabenen." [Kant's „Kritik der Urtheilskraft", S. 107. — Schiller weicht im Ausdruck vielfach ab.]

Diese Freiheit ist aber schlechterdings nur moralisch, nicht physisch. Nicht durch unsre natürlichen Kräfte, nicht durch unsern Verstand, nicht als Sinnenwesen dürfen wir uns dem furchtbaren Gegenstand überlegen fühlen; denn da würde unsre Sicherheit immer nur durch physische Ursachen, also empirisch bedingt sein und also immer noch eine Abhängigkeit von der Natur übrig bleiben. Sondern es muß uns völlig gleichgiltig sein, wie wir als Sinnenwesen dabei fahren, und blos darin muß unsre Freiheit bestehen, daß wir unsern physischen Zustand, der durch die Natur bestimmt werden kann, gar nicht zu unserm Selbst rechnen, sondern als etwas Auswärtiges und Fremdes betrachten, was auf unsre moralische Person keinen Einfluß hat.

Groß ist, wer das Furchtbare überwindet, erhaben ist, wer es, auch selbst unterliegend, nicht fürchtet.

Hannibal war theoretisch-groß, da er sich über die unwegsamen Alpen den Durchgang nach Italien bahnte; praktisch-groß oder -erhaben war er nur im Unglück.

Groß war Hercules, da er seine zwölf Arbeiten unternahm und beendigte.

Erhaben war Prometheus, da er, am Kaukasus angeschmiedet, seine That nicht bereute und sein Unrecht nicht eingestand.

Groß kann man sich im Glück, erhaben nur im Unglück zeigen.

Praktisch-erhaben ist also jedweder Gegenstand, der uns zwar unsre Ohnmacht als Naturwesen zu bemerken giebt — zugleich aber ein Widerstehungsvermögen von ganz andrer Art in uns aufdeckt, welches zwar von unsrer physischen Existenz die Gefahr nicht entfernt, aber (welches unendlich mehr ist) unsre physische Existenz selbst von unsrer Persönlichkeit absondert.[1] Es ist also keine materiale und blos einen einzelnen Fall betreffende, sondern eine idealische und über alle möglichen Fälle sich erstreckende Sicherheit, deren wir uns bei Vorstellung des Erhabenen bewußt werden. Dieses gründet sich also ganz und gar nicht auf Ueberwindung oder Aufhebung einer uns drohenden Gefahr, sondern auf Wegräumung der letzten Bedingung, unter der es allein Gefahr für uns geben kann, indem es uns den sinnlichen Theil unsers Wesens, der allein der Gefahr unterworfen ist, als ein auswärtiges Naturding betrachten lehrt, das unsre wahre Person, unser moralisches Selbst, gar nichts angeht.

---

1) Siehe oben S. 229, Anm. 1.

Nach Festsetzung des Begriffs vom Praktisch-Erhabenen sind wir im Stande, es nach Verschiedenheit der Gegenstände, durch die es erregt wird, und nach Verschiedenheit der Verhältnisse, in welchen wir zu diesen Gegenständen stehen, unter Classen zu bringen.

In der Vorstellung des Erhabenen unterscheiden wir Dreierlei. Erstlich einen Gegenstand der Natur als Macht; zweitens eine Beziehung dieser Macht auf unser physisches Widerstehungsvermögen; drittens eine Beziehung derselben auf unsre moralische Person. Das Erhabene ist also die Wirkung dreier auf einander folgender Vorstellungen: 1) einer objectiven physischen Macht, 2) unsrer subjectiven physischen Ohnmacht, 3) unsrer subjectiven moralischen Uebermacht. Ob aber gleich bei jeder Vorstellung des Erhabenen diese drei Bestandstücke wesentlich und nothwendig sich vereinigen müssen, so ist es dennoch zufällig, wie wir zu der Vorstellung derselben gelangen, und darauf gründet sich nun ein zweifacher Hauptunterschied des Erhabenen der Macht.

1. Entweder wird blos ein Gegenstand als Macht, die objective Ursache des Leidens, aber nicht das Leiden selbst in der Anschauung gegeben, und es ist das urtheilende Subject, welches die Vorstellung des Leidens in sich erzeugt und den gegebenen Gegenstand durch Beziehung auf den Erhaltungstrieb in ein Object der Furcht und durch Beziehung auf seine moralische Person in ein Erhabenes verwandelt.

2. Oder außer dem Gegenstand als Macht wird zugleich seine Furchtbarkeit für den Menschen, das Leiden selbst objectiv vorgestellt, und dem beurtheilenden Subject bleibt nichts übrig, als die Anwendung davon auf seinen moralischen Zustand zu machen und aus dem Furchtbaren das Erhabene zu erzeugen.

Ein Object der ersten Classe ist contemplativ-, ein Object der zweiten pathetisch-erhaben.

I. Das Contemplativ-Erhabene der Macht.

Gegenstände, welche uns weiter nichts als eine Macht der Natur zeigen, die der unsrigen weit überlegen ist, im Uebrigen aber es uns selbst anheimstellen, ob wir eine Anwendung davon auf unsern physischen Zustand oder auf unsre moralische Person machen wollen, sind blos contemplativ-erhaben. Ich nenne sie deswegen so, weil sie das Gemüth nicht so gewaltsam ergreifen, daß es nicht in einem Zustand ruhiger Betrachtung dabei ver-

harren könnte. Bei dem Contemplativ-Erhabenen kommt auf die Selbstthätigkeit des Gemüths das Meiste an, weil von außen nur eine Bedingung gegeben wird, die zwei andern aber von dem Subject selbst erfüllt werden müssen. Aus diesem Grund ist das Contemplativ-Erhabene weder von so intensiv starker, noch von so ausgebreiteter Wirkung als das Pathetisch-Erhabene. Nicht von so ausgebreiteter, weil nicht alle Menschen Einbildungskraft genug haben, um eine lebhafte Vorstellung der Gefahr in sich hervorzubringen, nicht alle selbstständige moralische Kraft genug haben, um einer solchen Vorstellung nicht lieber auszuweichen. Nicht von so starker Wirkung, weil die Vorstellung der Gefahr, auch wenn sie noch so lebhaft erweckt wird, in diesem Falle doch immer freiwillig ist und das Gemüth leichter über eine Vorstellung Meister bleibt, die es selbstthätig erzeugte. Das Contemplativ-Erhabene verschafft daher einen geringern, aber auch weniger gemischten Genuß.

Die Natur giebt zum Contemplativ-Erhabenen nichts her als einen Gegenstand als Macht, aus dem etwas Furchtbares für die Menschheit zu machen der Einbildungskraft überlassen bleibt. Je nachdem nun der Antheil groß oder klein ist, den die Phantasie an Hervorbringung dieses Furchtbaren hat, je nachdem sie ihr Geschäft aufrichtiger oder verdeckter verwaltet, muß auch das Erhabene verschieden ausfallen.

Ein Abgrund, der sich zu unsern Füßen aufthut, ein Gewitter, ein brennender Vulcan, eine Felsenmasse, die über uns herabhängt, als wenn sie eben niederstürzen wollte, ein Sturm auf dem Meere,[1]) ein rauher Winter der Polargegend, ein Sommer der heißen Zone, reißende oder giftige Thiere, eine Ueberschwemmung und dergleichen sind solche Mächte der Natur, gegen welche unser widerstehendes Vermögen für nichts zu rechnen ist und die mit unsrer physischen Existenz doch im Widerspruche stehen. Selbst gewisse idealische Gegenstände, wie z. B. die Zeit, als eine Macht betrachtet, die still, aber unerbittlich wirkt, die Nothwendigkeit, deren strengem Gesetze kein Naturwesen sich entziehen kann, selbst die moralische Idee der Pflicht, die sich nicht selten gegen unsre physische Existenz als eine feindliche Macht verhält, sind furchtbare Gegenstände, sobald die Einbildungskraft sie auf den Erhaltungstrieb bezieht; und sie werden erhaben, sobald die Vernunft sie auf ihre höchsten Gesetze anwendet. Weil aber in allen diesen Fällen die Phantasie erst das

---

1) Siehe oben S. 227, Anm. 1.

Furchtbare hinzuthut und es ganz bei uns steht, eine Idee zu unterdrücken, die unser eigenes Werk ist, so gehören diese Gegenstände in die Classe des Contemplativ-Erhabenen.

Aber die Vorstellung der Gefahr hat hier doch einen realen Grund, und es bedarf blos der einfachen Operation, die Existenz dieser Dinge mit unserer physischen Existenz in eine Vorstellung zu verknüpfen, so ist das Furchtbare da. Die Phantasie braucht aus ihrem eigenen Mittel nichts hineinzulegen, sondern sie hält sich nur an das, was ihr gegeben ist.

Aber nicht selten werden an sich gleichgiltige Gegenstände der Natur durch Dazwischenkunft der Phantasie subjectiv in furchtbare Mächte verwandelt, und es ist die Phantasie selbst, die das Furchtbare nicht blos durch Vergleichung entdeckt, sondern es, ohne einen hinreichenden objectiven Grund dazu zu haben, eigenmächtig erschafft. Dies ist der Fall beim Außerordentlichen und beim Unbestimmten.

Dem Menschen im Zustand der Kindheit, wo die Einbildungskraft am Ungebundensten wirkt, ist Alles schreckhaft, was ungewöhnlich ist. In jeder unerwarteten Erscheinung der Natur glaubt er einen Feind zu erblicken, der gegen sein Dasein gerüstet ist, und der Erhaltungstrieb ist sogleich geschäftig, dem Angriff zu begegnen. Der Erhaltungstrieb ist in dieser Periode sein unumschränkter Gebieter, und weil dieser Trieb ängstlich und feig ist, so ist die Herrschaft desselben ein Reich des Schreckens und der Furcht. Der Aberglaube, der in dieser Epoche sich bildet, ist daher schwarz und fürchterlich, und auch die Sitten tragen diesen feindseligen, finstern Charakter.[1]) Man findet den Menschen früher bewaffnet als bekleidet, und sein erster Griff ist an das Schwert, wenn er einem Fremdling begegnet. Die Gewohnheit der alten Taurier, jeden Ankömmling, den das Unglück an ihre Küste führte, der Diana zu opfern, hat schwerlich einen andern Ursprung als die Furcht; denn so verwildert ist nur der schief gebildete, nicht der ungebildete Mensch, daß er gegen dasjenige wüthete, was ihm nicht schaden kann.

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Die Künstler":

„Ein unermessner Bau im schwarzen Flor der Nacht,
Nächst um ihn her, mit mattem Strahl beschienen,
Ein streitendes Gestaltenheer,
Die seinen Sinn in Sclavenbanden hielten
Und ungesellig, rauh wie er
Mit tausend Kräften auf ihn zielten,
— So stand die Schöpfung vor dem Wilden."

Diese Furcht vor Allem, was außerordentlich ist, verliert sich nun zwar im Zustand der Cultur, aber nicht so ganz, daß in der ästhetischen Betrachtung der Natur, wo sich der Mensch dem Spiel der Phantasie freiwillig hingiebt, nicht eine Spur davon übrig bleiben sollte. Das wissen die Dichter sehr gut und unterlassen daher nicht, das Außerordentliche wenigstens als ein Ingrediens des Furchtbaren zu gebrauchen. Eine tiefe Stille, eine große Leere, eine plötzliche Erhellung der Dunkelheit sind an sich sehr gleichgiltige Dinge, die sich durch nichts als das Außerordentliche und Ungewöhnliche auszeichnen. Dennoch erregen sie ein Gefühl des Schreckens oder verstärken wenigstens den Eindruck desselben und sind daher tauglich zum Erhabenen.

Wenn uns Virgil mit Grausen über das Höllenreich erfüllen will, so macht er uns vorzüglich auf die Leerheit und Stille desselben aufmerksam. Er nennt es loca nocte late tacentia, weitschweigende Gefilde der Nacht, domos vacuas Ditis et inania regna, leere Behausungen und hohle Reiche des Pluto.

Bei den Einweihungen in die Mysterien der Alten wurde vorzüglich auf einen furchtbaren, feierlichen Eindruck gesehen, und dazu bediente man sich besonders auch des Stillschweigens. Eine tiefe Stille giebt der Einbildungskraft einen freien Spielraum und spannt die Erwartung auf etwas Furchtbares, welches kommen soll. Bei Uebungen der Andacht ist das Stillschweigen einer ganzen versammelten Gemeine ein sehr wirksames Mittel, der Phantasie einen Schwung zu geben und das Gemüth in eine feierliche Stimmung zu setzen. Selbst der Volksaberglaube macht bei seinen Träumereien davon Gebrauch; denn bekanntlich muß eine tiefe Stille beobachtet werden, wenn man einen Schatz zu erheben hat. In den bezauberten Palästen, die in Feenmärchen vorkommen, herrscht ein todtes Schweigen, welches Grauen erweckt, und es gehört zur Naturgeschichte der bezauberten Wälder, daß nichts Lebendiges sich darin regt. Auch die Einsamkeit ist etwas Furchtbares, sobald sie anhaltend und unfreiwillig ist, wie z. B. die Verbannung in eine unbewohnte Insel. Eine weit ausgebreitete Wüste, ein einsamer, viele Meilen langer Wald, das Herumirren auf der grenzenlosen See sind lauter Vorstellungen, welche Grauen erregen und in der Dichtkunst zum Erhabenen zu gebrauchen sind. Hier aber (bei der Einsamkeit) ist doch schon ein objectiver Grund der Furcht, weil die Idee einer großen Einsamkeit auch die Idee der Hilflosigkeit mit sich führt.

Noch weit geschäftiger beweist sich die Phantasie, aus dem Geheimen, Unbestimmten und Undurchdringlichen einen Gegenstand des Schreckens zu machen. Hier ist sie eigentlich in ihrem Element; denn da ihr die Wirklichkeit keine Grenzen setzt und ihre Operationen auf keinen besondern Fall eingeschränkt werden, so steht ihr das weite Reich der Möglichkeiten offen. Daß sie sich aber gerade zum Schrecklichen hinneigt und von dem Unbekannten mehr fürchtet als hofft, liegt in der Natur des Erhaltungstriebs, der sie leitet. Die Verabscheuung wirkt ungleich schneller und mächtiger als die Begierde, und daher kommt es, daß wir hinter dem Unbekannten mehr Schlimmes vermuthen, als Gutes erwarten.

Die Finsterniß ist schrecklich und eben darum zum Erhabenen tauglich. Sie ist aber nicht an sich selbst schrecklich, sondern weil sie uns die Gegenstände verbirgt und uns also der ganzen Gewalt der Einbildungskraft überliefert. Sobald die Gefahr deutlich ist, verschwindet ein großer Theil der Furcht. Der Sinn des Gesichts, der erste Wächter unsers Daseins, versagt uns in der Dunkelheit seine Dienste, und wir fühlen uns der verborgenen Gefahr wehrlos bloßgestellt. Darum setzt der Aberglaube alle Geistererscheinungen in die Mitternachtstunde, und das Reich des Todes wird vorgestellt als ein Reich der ewigen Nacht. In den Dichtungen Homer's, wo die Menschheit noch ihre natürlichste Sprache redet, wird die Dunkelheit als eins der größten Uebel dargestellt:

„Allda liegt das Land und die Stadt der cimmerischen Männer.
Diese tappen beständig in Nacht und Nebel, und niemals
Schauet strahlend auf sie der Gott der leuchtenden Sonne,
Sondern schreckliche Nacht umhüllt die elenden Menschen."
(Odyssee, elfter Gesang.)

„Jupiter," ruft der tapfre Ajax im Dunkel der Schlacht aus, „befreie die Griechen von dieser Finsterniß! Laß es Tag werden, laß diese Augen sehen, und dann, wenn Du willst, laß mich im Lichte fallen!" (Ilias.)[1])

Auch das Unbestimmte ist ein Ingrediens des Schrecklichen, und aus keinem andern Grunde, als weil es der Einbildungskraft Freiheit giebt, das Bild nach ihrem eigenen Gut-

1) Ilias, XVII. V. 645—647. Nach der Voß'schen Uebersetzung:
„Vater Zeus, o errett aus der dunkelen Nacht die Achaier!
Schaff uns Heitre des Tags und gieb, mit den Augen zu schauen!
Nur im Licht verderb uns, da Dir's nun also geliebet!"

dünken auszumalen. Das *Bestimmte* hingegen führt zu deutlicher Erkenntniß und entzieht den Gegenstand dem willkürlichen Spiel der Phantasie, indem es ihn dem Verstand unterwirft.

Homer's Darstellung der Unterwelt wird eben dadurch, daß sie gleichsam in einem Nebel schwimmt, desto furchtbarer, und die Geistergestalten im Ossian sind nichts als luftige Wolkengebilde, denen die Phantasie nach Willkür den Umriß giebt.

Alles, was *verhüllt* ist, alles *Geheimnißvolle* trägt zum Schrecklichen bei und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Aegypten über dem Tempel der Isis las: „Ich bin Alles, was ist, was gewesen ist und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.“ [1]) — Eben dieses Ungewisse und Geheimnißvolle giebt den Vorstellungen der Menschen von der Zukunft nach dem Tode etwas Grauenvolles; diese Empfindungen sind in dem bekannten Selbstgespräch Hamlet's sehr glücklich ausgedrückt. [2])

Die Beschreibung, die uns Tacitus von dem feierlichen Aufzug der Göttin Hertha macht, wird durch das Dunkel, das er darüber verbreitet, furchtbar erhaben. Der Wagen der Göttin verschwindet im Innersten des Waldes, und Keiner von Denen, die zu diesem geheimnißvollen Dienst gebraucht werden, kommt lebend zurück. Mit Schauder fragt man sich, was das wol sein möge, welches Dem, der es sieht, das Leben kostet, **quod tantum morituri vident.** [3])

---

1) Siehe S. 46, Anm. 1.

2) Shakespeare's „Hamlet“, III. 1:

„Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod —
Das unentdeckte Land, von deß Bezirk
Kein Wandrer wiederkehrt — den Willen irrt,
Daß wir die Uebel, die wir haben, lieber
Ertragen, als zu unbekannten fliehn.“

Vgl. Schiller's Nachdichtung dieses berühmten Monologs in den „Räubern“ (Act IV. Sc. 5):

(K. *Moor*, setzt die Pistole an.) „*Zeit und Ewigkeit* — gekettet an einander durch ein einzig Moment! — Grauser Schlüssel, der das Gefängniß des Lebens hinter mir schließt und vor mir aufriegelt die Behausung der ewigen Nacht — sage mir — o, sage mir — *wohin*, *wohin* wirst Du mich führen? — Fremdes, nie umsegeltes Land! — Siehe, die Menschheit erschlafft unter *diesem* Bilde, die Spannkraft des Endlichen läßt nach, und die Phantasie, der muthwillige Affe der Sinne, gaukelt unserer Leichtgläubigkeit seltsame Schatten vor ....“

3) Tacitus, Germ., c. 11: „Und es giebt nichts Bemerkenswerthes bei den einzelnen, außer daß sie insgemein die Nerthus“ (früher las man, wie auch unter Andern Klopstock: Hertha), „das ist die Mutter Erde, verehren und meinen, daß diese sich in die Angelegenheiten der Menschen mische und über die Völker herfahre. Auf

Alle Religionen haben ihre Mysterien, welche ein heiliges Grauen unterhalten, und so wie die Majestät der Gottheit hinter dem Vorhang im Allerheiligsten wohnt, so pflegt sich auch die Majestät der Könige mit Geheimniß zu umgeben, um die Ehrfurcht ihrer Unterthanen durch diese künstliche Unsichtbarkeit in fortdauernder Spannung zu erhalten.[1])

Dies sind die vorzüglichsten Unterarten des Contemplativ-Erhabenen der Macht, und da sie in der moralischen Bestimmung des Menschen gegründet sind, welche allen Menschen gemein ist, so ist man berechtigt, eine Empfänglichkeit dafür bei allen menschlichen Subjecten vorauszusetzen, und der Mangel derselben kann nicht, wie bei blos sinnlichen Rührungen, durch ein Spiel der Natur entschuldigt, sondern darf als eine Unvollkommenheit dem Subject zugerechnet werden. Zuweilen findet man das Erhabene der Erkenntniß mit dem Erhabenen der Macht verbunden, und die Wirkung ist um so größer, wenn nicht blos das sinnliche Widerstehungsvermögen, sondern auch selbst das Darstellungsvermögen an einem Object seine Schranken findet und die Sinnlichkeit mit ihrer doppelten Forderung abgewiesen wird.

---

einer Insel des Oceans ist ein unbetretener Hain und in demselben ein ihr geweihter, mit einem Teppich bedeckter Wagen. Nur der Priester darf ihn berühren. Dieser merkt es, wenn die Göttin im Heiligthum ist, und begleitet ihren von Kühen gezogenen Wagen mit großer Verehrung. Dann sind fröhliche Tage und alle Orte festlich geschmückt, die sie ihrer Ankunft und ihres Besuches würdigt. Sie fangen keine Kriege an, ergreifen keine Waffen; alles Eisen ist verschlossen; nur dann sind Ruhe und Frieden bekannt, nur dann beliebt, bis derselbe Priester die vom Umgange der Sterblichen gesättigte Göttin ihrem Tempel zurückgiebt. Dann wird der Wagen und die Teppiche und, wenn man es glauben mag, die Göttin selbst in einem abgelegenen See gebadet. Sclaven leisten Hilfe, die sogleich derselbe See verschlingt. Daher kommt der geheimnißvolle Schrecken und die heilige Unkenntniß, was das ist, was nur dem Tode Geweihte zu sehen bekommen." Vgl. Bd. IX. S. 86.

1) Vgl. Shakespeare in „Heinrich IV. Erster Theil" (Act III. Sc. 2):

„Hätt' ich so meine Gegenwart vergeudet,
So mich den Augen Aller ausgeboten,
So dem gemeinen Umgang gäng' und feil,
So wär' die Meinung, die zum Thron mir half,
Stets dem Besitze unterthan geblieben
Und hätte mich in dunkelm Bann gelassen,
Als Einen, der nichts gilt und nichts verspricht.
Doch selten nur gesehn, ging ich nun aus;
So ward ich angestaunt wie ein Komet,
Daß sie den Kindern sagten: „Das ist er;"
Und Andre: „Welcher? wo ist Bolingbroke?""

II. Das Pathetisch-Erhabene.

Wenn uns ein Gegenstand nicht blos als Macht überhaupt, sondern zugleich als eine dem Menschen verderbliche Macht objectiv gegeben wird — wenn er also seine Gewalt nicht blos *zeigt*, sondern sie wirklich feindlich *äußert*, so steht es der Einbildungskraft nicht mehr frei, ihn auf den Erhaltungstrieb zu beziehen, sondern sie *muß*, sie wird objectiv dazu genöthigt. Wirkliches Leiden aber gestattet kein ästhetisches Urtheil, weil es die Freiheit des Geistes aufhebt. Also darf es nicht das urtheilende Subject sein, an welchem der furchtbare Gegenstand seine zerstörende Macht beweist, d. i. wir dürfen nicht *selbst*, sondern blos *sympathetisch* leiden. Aber auch das sympathetische Leiden ist für die Sinnlichkeit schon zu angreifend, wenn das Leiden *außer* uns Existenz hat. Der theilnehmende Schmerz überwiegt allen ästhetischen Genuß. Nur alsdann, wenn das Leiden entweder bloße Illusion und Erdichtung ist, oder (im Fall, daß es in der Wirklichkeit stattgefunden hätte) wenn es nicht unmittelbar den Sinnen, sondern der Einbildungskraft vorgestellt wird, kann es ästhetisch werden und ein Gefühl des Erhabenen erregen. Die Vorstellung eines fremden Leidens, verbunden mit Affect und mit dem Bewußtsein unsrer innern moralischen Freiheit, ist *pathetisch-erhaben*.

Die Sympathie oder der theilnehmende (mitgetheilte) Affect ist keine freie Aeußerung unsers Gemüths, die wir erst selbstthätig in uns hervorbringen müßten, sondern eine unwillkürliche, durch das Naturgesetz bestimmte Affection des Gefühlvermögens. Es kommt gar nicht auf unsern Willen an, ob wir das Leiden eines Geschöpfs mitempfinden wollen. Sobald wir eine Vorstellung davon haben, *müssen* wir es. Die *Natur*, nicht unsre *Freiheit* handelt, und die Gemüthsbewegung eilt dem Entschluß zuvor.

Sobald wir also objectiv die Vorstellung eines Leidens erhalten, so muß, vermöge des unveränderlichen Naturgesetzes der Sympathie, in uns selbst ein Nachgefühl dieses Leidens erfolgen. Dadurch machen wir es gleichsam zu dem unsrigen. Wir *leiden mit*. Nicht blos die theilnehmende Betrübniß, das Gerührtsein über fremdes Unglück heißt *Mitleiden*, sondern jeder traurige Affect ohne Unterschied, den wir einem Andern nachempfinden; also giebt es so viele Arten des Mitleidens, als es verschiedene Arten des ursprünglichen Leidens giebt: mitleidende Furcht, mit-

leidenden Schrecken, mitleidende Angst, mitleidende Entrüstung, mitleidende Verzweiflung.

Wenn aber das Affecterregende (oder Pathetische) einen Grund des Erhabenen abgeben soll, so darf es nicht bis zum wirklichen Selbstleiden getrieben werden. Auch mitten im heftigsten Affect müssen wir uns von dem selbstleidenden Subject unterscheiden; denn es ist um die Freiheit des Geistes geschehen, sobald die Täuschung sich in völlige Wahrheit verwandelt.

Wird das Mitleiden zu einer solchen Lebhaftigkeit erhöht, daß wir uns mit dem Leidenden ernstlich verwechseln, so beherrschen wir den Affect nicht mehr, sondern er beherrscht uns. Bleibt hingegen die Sympathie in ihren ästhetischen Grenzen, so vereinigt sie zwei Hauptbedingungen des Erhabenen: sinnlich-lebhafte Vorstellung des Leidens, mit dem Gefühl eigner Sicherheit verbunden.

Aber dieses Gefühl der Sicherheit bei der Vorstellung fremder Leiden ist ganz und gar nicht der Grund des Erhabenen und überhaupt nicht die Quelle des Vergnügens, das wir aus dieser Vorstellung schöpfen. Erhaben wird das Pathetische blos allein durch das Bewußtsein unsrer moralischen, nicht unsrer physischen Freiheit. Nicht weil wir uns durch unser gutes Geschick diesem Leiden entzogen sehen (denn da würden wir noch immer einen sehr schlechten Gewährsmann für unsre Sicherheit haben), sondern weil wir unser moralisches Selbst der Causalität dieses Leidens, nämlich seinem Einfluß auf unsre Willensbestimmung entzogen fühlen, erhebt es unser Gemüth und wird pathetisch-erhaben.

Es ist nicht schlechterdings nöthig, daß man die Seelenstärke wirklich in sich fühle, bei ernstlich eintretender Gefahr seine moralische Freiheit zu behaupten. Nicht von dem, was geschieht, sondern von dem, was geschehen soll und kann, ist hier die Rede; von unsrer Bestimmung, nicht von unserm wirklichen Thun, von der Kraft, nicht von Anwendung derselben. Indem wir ein schwerbeladenes Frachtschiff im Sturm untergehen sehen, so können wir uns an der Stelle des Kaufmanns, dessen ganzer Reichthum hier von dem Wasser verschlungen wird, recht sehr unglücklich fühlen. Aber zugleich fühlen wir doch auch, daß dieser Verlust nur zufällige Dinge betrifft und daß es Pflicht ist, sich darüber zu erheben. Es kann aber nichts Pflicht sein, was unerfüllbar ist, und was geschehen soll, muß nothwendig geschehen können. Daß wir uns aber über einen Verlust hinwegsetzen können, der uns als Sinnenwesen mit Recht so empfindlich

ist, beweist ein Vermögen in uns, welches nach ganz andern Gesetzen handelt als das sinnliche, und mit dem Naturtrieb nichts gemein hat. Erhaben aber ist Alles, was dieses Vermögen in uns zum Bewußtsein bringt.

Man kann sich also recht gut sagen, daß man den Verlust dieser Güter nichts weniger als gelassen ertragen werde, dieses hindert das Gefühl des Erhabenen gar nicht, — wenn man nur fühlt, daß man sich darüber hinwegsetzen sollte, und daß es Pflicht ist, ihnen keinen Einfluß auf die Selbstbestimmung der Vernunft zu gestatten. Wer freilich auch nicht einmal dafür Sinn hat, an Dem ist alle ästhetische Kraft des Großen und Erhabenen verloren.

Es erfordert also doch wenigstens eine Fähigkeit des Gemüths, sich seiner Vernunftbestimmung bewußt zu werden, und eine Empfänglichkeit für die Idee der Pflicht, wenn man auch gleich die Schranken erkennt, welche die schwache Menschheit ihrer Ausübung setzen dürfte. Es würde überhaupt um das Wohlgefallen am Guten sowol als am Erhabenen mißlich stehen, wenn man nur Sinn für das haben könnte, was man selber erreicht hat oder zu erreichen sich zutraut. Aber es ist ein achtungswerther Charakterzug der Menschheit, daß sie sich wenigstens in ästhetischen Urtheilen zu der guten Sache bekennt, auch wenn sie gegen sich selbst sprechen müßte, und daß sie den reinen Ideen der Vernunft, in der Empfindung wenigstens, huldigt, wenn sie gleich nicht immer Stärke genug hat, wirklich darnach zu handeln.

Zum Pathetisch-Erhabenen werden also zwei Hauptbedingungen erfordert. Erstlich eine lebhafte Vorstellung des Leidens, um den mitleidenden Affect in der gehörigen Stärke zu erregen. Zweitens eine Vorstellung des Widerstandes gegen das Leiden, um die innre Gemüthsfreiheit ins Bewußtsein zu rufen. Nur durch das Erste wird der Gegenstand pathetisch, nur durch das Zweite wird das Pathetische zugleich erhaben.

Aus diesem Grundsatz fließen die beiden Fundamentalgesetze aller tragischen Kunst. Diese sind erstlich: Darstellung der leidenden Natur; zweitens: Darstellung der moralischen Selbstständigkeit im Leiden.

71[b].

Ueber das Pathetische.[1])

Darstellung des Leidens — als bloßen Leidens — ist niemals Zweck der Kunst, aber als Mittel zu ihrem Zweck ist sie derselben äußerst wichtig. Der letzte Zweck der Kunst ist die Darstellung des Uebersinnlichen, und die tragische Kunst insbesondere bewerkstelligt dieses dadurch, daß sie uns die moralische Independenz von Naturgesetzen im Zustand des Affects versinnlicht. Nur der Widerstand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äußert, macht das freie Princip in uns kenntlich; der Widerstand aber kann nur nach der Stärke des Angriffs geschätzt werden. Soll sich also die Intelligenz im Menschen als eine von der Natur unabhängige Kraft offenbaren, so muß die Natur ihre ganze Macht erst vor unsern Augen bewiesen haben. Das Sinnenwesen muß tief und heftig leiden; Pathos muß da sein, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kund thun und sich handelnd darstellen könne.

Man kann niemals wissen, ob die Fassung des Gemüths eine Wirkung seiner moralischen Kraft ist, wenn man nicht überzeugt worden ist, daß sie keine Wirkung der Unempfindlichkeit ist. Es ist keine Kunst, über Gefühle Meister zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig bestreichen; aber in einem Sturm, der die ganze sinnliche Natur aufregt, seine Gemüthsfreiheit zu behalten, dazu gehört ein Vermögen des Widerstandes, das über alle Naturmacht unendlich erhaben ist. Man gelangt also zur Darstellung der moralischen Freiheit nur durch die lebendigste Darstellung der leidenden Natur, und der tragische Held muß sich erst als empfindendes Wesen bei uns legitimirt haben, ehe wir ihm als Vernunftwesen huldigen und an seine Seelenstärke glauben.

Pathos ist also die erste und unnachlaßliche Forderung an den tragischen Künstler, und es ist ihm erlaubt, die Darstellung des Leidens so weit zu treiben, als es ohne Nachtheil für seinen letzten Zweck, ohne Unterdrückung der moralischen

---

1) Bildete ursprünglich die Fortsetzung des vorhergehenden Aufsatzes und hatte als solche keine besondere Ueberschrift. Näheres S. 126 u. 224.

Freiheit geschehen kann. Er muß gleichsam seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben, weil es sonst immer problematisch bleibt, ob sein Widerstand gegen dasselbe eine Gemüthshandlung, etwas Positives und nicht vielmehr blos etwas Negatives und ein Mangel ist.

Dies Letztere ist der Fall bei dem Trauerspiel der ehemaligen Franzosen, wo wir höchst selten oder nie die leidende Natur zu Gesicht bekommen, sondern meistens nur den kalten, declamatorischen Poeten oder auch den auf Stelzen gehenden Komödianten sehen. Der frostige Ton der Declamation erstickt alle wahre Natur, und den französischen Tragikern macht es ihre angebetete Decenz vollends ganz unmöglich, die Menschheit in ihrer Wahrheit zu zeichnen. 1) Die Decenz verfälscht überall, auch wenn sie an ihrer rechten Stelle ist, den Ausdruck der Natur, und doch fordert diesen die Kunst unnachlaßlich. Kaum können wir es einem französischen Trauerspielhelden glauben, daß er leidet; denn er läßt sich über seinen Gemüthszustand heraus wie der ruhigste Mensch, und die unaufhörliche Rücksicht auf den Eindruck, den er auf Andere macht, erlaubt ihm nie, der Natur in sich ihre Freiheit zu lassen. Die Könige, Prinzessinnen und Helden eines Corneille und Voltaire vergessen ihren Rang auch im heftigsten Leiden nie und ziehen weit eher ihre Menschheit als ihre Würde aus. Sie gleichen den Königen und Kaisern in den alten Bilderbüchern, die sich mitsammt der Krone zu Bette legen.

Wie ganz anders sind die Griechen und Diejenigen unter den Neuern, die in ihrem Geiste gedichtet haben! Nie schämt sich der Grieche der Natur; er läßt der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte und ist dennoch sicher, daß er nie von ihr unterjocht werden wird. 2) Sein tiefer und richtiger Verstand läßt ihn das Zufällige,

---

1) Vgl. Lessing's Laokoon, I: „Dank sei unsern artigen Nachbarn, diesen Meistern des Anständigen, daß nunmehr ein winselnder Philoktet, ein schreiender Hercules die lächerlichsten, unerträglichsten Personen auf der Bühne sein würden. Zwar hat sich einer ihrer neuesten Dichter an den Philoktet gewagt. Aber durfte er es wagen, ihnen den wahren Philoktet zu zeigen?" — Vgl. auch die erste Vorrede zu den „Räubern" (II. S. 6): „Wirklich ist dieses große Vorrecht der dramatischen Manier, die Seele gleichsam bei ihren verstohlensten Operationen zu ertappen, für den Franzosen durchaus verloren. Seine Menschen sind (wo nicht gar Historiographen und Heldendichter ihres eigenen hohen Selbsts) doch selten mehr als eiskalte Zuschauer ihrer Wuth oder altkluge Professoren ihrer Leidenschaft."

2) Vgl. Lessing's Laokoon, I: „Nicht so der Grieche! Er fühlte und fürchtete sich; er äußerte seine Schmerzen und seinen Kummer; er schämte sich keiner der menschlichen Schwachheiten; keine mußte ihn aber auf dem Wege nach Ehre und von Erfüllung seiner Pflicht zurückhalten."

das der schlechte Geschmack zum Hauptwerke macht, von dem Nothwendigen unterscheiden; Alles aber, was nicht Menschheit ist, ist zufällig an dem Menschen. Der griechische Künstler, der einen Laokoon, eine Niobe, einen Philoktet darzustellen hat, weiß von keiner Prinzessin, keinem König und keinem Königsohn; er hält sich nur an den Menschen. Deswegen wirft der weise Bildhauer die Bekleidung weg und zeigt uns blos nackende Figuren, ob er gleich sehr gut weiß, daß dies im wirklichen Leben nicht der Fall war. Kleider sind ihm etwas Zufälliges, dem das Nothwendige niemals nachgesetzt werden darf, und die Gesetze des Anstands oder des Bedürfnisses sind nicht die Gesetze der Kunst. Der Bildhauer soll und will uns den Menschen zeigen, und Gewänder verbergen denselben; also verwirft er sie mit Recht. 1)

Ebenso wie der griechische Bildhauer die unnütze und hinderliche Last der Gewänder hinwegwirft, um der menschlichen Natur mehr Platz zu machen, so entbindet der griechische Dichter seine Menschen von dem ebenso unnützen und ebenso hinderlichen Zwang der Convenienz und von allen frostigen Anstandsgesetzen, die an dem Menschen nur künsteln und die Natur an ihm verbergen. Die leidende Natur spricht wahr, aufrichtig und tiefeindringend zu unserm Herzen in der Homerischen Dichtung und in den Tragikern; alle Leidenschaften haben ein freies Spiel, und die Regel des Schicklichen hält kein Gefühl zurück. Die Helden sind für alle Leiden der Menschheit so gut empfindlich als Andere; und eben das macht sie zu Helden, daß sie das Leiden stark und innig fühlen und doch nicht davon überwältigt werden. Sie lieben das Leben so feurig wie wir Andern; aber diese Empfindung beherrscht sie nicht so sehr, daß sie es nicht hingeben können, wenn die Pflichten der Ehre oder der Menschlichkeit es fordern. Philoktet erfüllt die griechische Bühne mit seinen Klagen; selbst der wüthende Hercules unterdrückt seinen Schmerz nicht. Die zum Opfer bestimmte Iphigenia gesteht mit rührender Offenheit, daß sie von dem Licht der Sonne mit Schmerzen scheide. 2) Nirgends sucht der Grieche in der Abstumpfung und Gleich-

1) Vgl. Lessing's Laokoon, V: „Gesetzt, die Sculptur könnte die verschiednen Stoffe ebenso gut nachahmen als die Malerei: würde sodann Laokoon nothwendig bekleidet sein müssen? Würden wir unter dieser Bekleidung nichts verlieren? Hat ein Gewand, das Werk sclavischer Hände, ebenso viel Schönheit als das Werk der ewigen Weisheit, ein organisirter Körper? Erfordert es einerlei Fähigkeiten, ist es einerlei Verdienst, bringt es einerlei Ehre, jenes oder diesen nachzuahmen?"

2) „Iphigenie in Aulis", 5. Act. 3. Auftr.:

„Tödte mich
Nicht in der Blüthe! — Diese Sonne ist

giltigkeit gegen das Leiden seinen Ruhm, sondern in Ertragung desselben bei allem Gefühl für dasselbe. Selbst die Götter der Griechen müssen der Natur einen Tribut entrichten, sobald sie der Dichter der Menschheit näher bringen will. Der verwundete Mars schreit vor Schmerz so laut auf wie zehntausend Mann, und die von einer Lanze geritzte Venus steigt weinend zum Olymp und verschwört alle Gefechte.[1])

Diese zarte Empfindlichkeit für das Leiden, diese warme, aufrichtige, wahr und offen daliegende Natur, welche uns in den griechischen Kunstwerken so tief und lebendig rührt, ist ein Muster der Nachahmung für alle Künstler und ein Gesetz, das der griechische Genius der Kunst vorgeschrieben hat. Die erste Forderung an den Menschen macht immer und ewig die Natur, welche niemals darf abgewiesen werden; denn der Mensch ist — ehe er etwas Anderes ist — ein empfindendes Wesen. Die zweite Forderung an ihn macht die Vernunft; denn er ist ein vernünftig empfindendes Wesen, eine moralische Person, und für diese ist es Pflicht, die Natur nicht über sich herrschen zu lassen, sondern sie zu beherrschen. Erst alsdann, wenn erstlich der Natur ihr Recht ist angethan worden, und wenn zweitens die Vernunft das ihrige behauptet hat, ist es dem Anstand erlaubt, die dritte Forderung an den Menschen zu machen und ihm im Ausdruck sowol seiner Empfindungen als seiner Gesinnungen Rücksicht gegen die Gesellschaft aufzulegen und sich — als ein civilisirtes Wesen zu zeigen.

Das erste Gesetz der tragischen Kunst war Darstellung der leidenden Natur. Das zweite ist Darstellung des moralischen Widerstandes gegen das Leiden.

Der Affect als Affect ist etwas Gleichgiltiges, und die Darstellung desselben würde, für sich allein betrachtet, ohne allen

---

So lieblich! Zwinge mich nicht, vor der Zeit
Zu sehen, was hierunten ist!"

4. Auftr.:

„Kein Licht soll ich mehr schauen! Keine Sonne
Mehr scheinen sehn!"

Die beiden andern Beispiele von Philoktet und Hercules sind aus Lessing's Laokoon.

1) Vgl. Lessing's Laokoon, I: „Schreien ist der natürliche Ausdruck des körperlichen Schmerzes. Homer's verwundete Krieger fallen nicht selten mit Geschrei zu Boden. Die geritzte Venus schreiet laut, nicht um sie durch dieses Geschrei als die weichliche Göttin der Wollust zu schildern, vielmehr um der leidenden Natur ihr Recht zu geben. Denn selbst der eherne Mars, als er die Lanze des Diomedes fühlet, schreiet so gräßlich, als schrien zehntausend wüthende Krieger zugleich, daß beide Heere sich entsetzen."

ästhetischen Werth sein; denn, um es noch einmal zu wiederholen, nichts, was blos die sinnliche Natur angeht, ist der Darstellung würdig. Daher sind nicht nur alle blos erschlaffende (schmelzende) Affecte, sondern überhaupt auch alle höchsten Grade, von was für Affecten es auch sei, unter der Würde tragischer Kunst.

Die schmelzenden Affecte, die blos zärtlichen Rührungen, gehören zum Gebiet des Angenehmen, mit dem die schöne Kunst nichts zu thun hat. Sie ergetzen blos den Sinn durch Auflösung oder Erschlaffung und beziehen sich blos auf den äußern, nicht auf den innern Zustand des Menschen. Viele unsrer Romane und Trauerspiele, besonders der sogenannten Dramen (Mitteldinge zwischen Lustspiel und Trauerspiel) und der beliebten Familiengemälde gehören in diese Classe. Sie bewirken blos Ausleerungen des Thränensacks und eine wollüstige Erleichterung der Gefäße; aber der Geist geht leer aus, und die edlere Kraft im Menschen wird ganz und gar nicht dadurch gestärkt.[1]) Ebenso, sagt Kant, „fühlt sich Mancher durch eine Predigt erbaut, wobei doch gar nichts in ihm aufgebaut worden ist."[2]) Auch die Musik der Neuern scheint es vorzüglich nur auf die Sinnlichkeit anzulegen, und schmeichelt dadurch dem herrschenden Geschmack, der nur angenehm gekitzelt, nicht ergriffen, nicht kräftig gerührt, nicht erhoben sein will. Alles Schmelzende wird daher vorgezogen, und wenn noch so großer Lärm in einem Concertsaal ist, so wird plötzlich Alles Ohr, wenn eine schmelzende Passage vorgetragen wird. Ein bis ins Thierische gehender Ausdruck der Sinnlichkeit erscheint dann gewöhnlich auf allen Gesichtern, die trunkenen Augen schwimmen, der offene Mund ist ganz Begierde, ein wollüstiges Zittern ergreift den ganzen Körper, der Athem ist schnell und schwach, kurz, alle Symptome der Berauschung stellen sich ein; zum deutlichen Beweise, daß die

---

1) Vgl. Kant's Urtheilskraft 2c., S. 122 f.: „Romane, weinerliche Schauspiele, schale Sittenvorschriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edlen Gesinnungen tändeln, in der That aber das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas Anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen, — — — vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemüthsart gezählt werden könnte."

2) Vgl. Kant, ebd. S. 124: „Da glaubt sich nun Mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebauet (kein System guter Maximen) ist; oder durch ein Trauerspiel gebessert, der blos über glücklich vertriebene Langeweile froh ist."

Sinne schwelgen, der Geist aber oder das Princip der Freiheit im Menschen der Gewalt des sinnlichen Eindrucks zum Raube wird.[1]) Alle diese Rührungen, sage ich, sind durch einen edeln und männlichen Geschmack von der Kunst ausgeschlossen, weil sie blos allein dem *Sinne* gefallen, mit dem die Kunst nichts zu verkehren hat.

Auf der andern Seite sind aber auch alle diejenigen Grade des Affects ausgeschlossen, die den Sinn blos *quälen*, ohne zugleich den Geist dafür zu entschädigen. Sie unterdrücken die Gemüthsfreiheit durch *Schmerz* nicht weniger als jene durch *Wollust*, und können deswegen blos Verabscheuung und keine Rührung bewirken, die der Kunst würdig wäre. Die Kunst muß den Geist ergetzen und der Freiheit gefallen. Der, welcher einem Schmerz zum Raube wird, ist blos ein gequältes Thier, kein leidender Mensch mehr; denn von dem Menschen wird schlechterdings ein moralischer Widerstand gegen das Leiden gefordert, durch den allein sich das Princip der Freiheit in ihm, die Intelligenz kenntlich machen kann.

Aus diesem Grunde verstehen sich diejenigen Künstler und Dichter sehr schlecht auf ihre Kunst, welche das Pathos durch die bloße *sinnliche* Kraft des Affects und die höchstlebendigste Schilderung des Leidens zu erreichen glauben. Sie vergessen, daß das Leiden selbst nie der *letzte Zweck* der Darstellung und nie die *unmittelbare* Quelle des Vergnügens sein kann, das wir am Tragischen empfinden. Das Pathetische ist nur ästhetisch, insofern es erhaben ist. Wirkungen aber, welche blos auf eine sinnliche Quelle schließen lassen und blos in der Affection des Gefühlvermögens gegründet sind, sind niemals erhaben, wie viel Kraft sie auch verrathen mögen; denn alles Erhabene stammt *nur* aus der Vernunft.

---

1) Der erste Druck in der „*Neuen Thalia*" hat zu dieser Stelle noch folgende Anmerkung: „Ich kann hier nicht unbemerkt lassen (wie sehr ich es auch dadurch mit dem Modegeschmack verderben mag), daß die beliebten Zeichnungen unserer *Angelica Kaufmann* zu der nämlichen Classe, d. i. zum blos Angenehmen, zu rechnen sind und sich selten oder nie zum Schönen erheben. Weit mehr hat es die Künstlerin auf unsern *Sinn* als auf unsern *Geschmack angelegt*, und sie verfehlt lieber die Wahrheit, vernachlässigt lieber die Zeichnung, opfert lieber die Kraft auf, als daß sie dem weichlichen Sinn durch eine etwas harte oder auch nur kühne Andeutung wahrer Natur zu nahe treten sollte. Ebenso ist die Magie des Colorits und der Schattirung oft *blos angenehme* Kunst, und man darf sich daher nicht wundern, wenn der *erste Blick* und der *große* Haufe vorzüglich dadurch gewonnen werden; denn der Sinn urtheilt immer *zuerst*, auch bei dem Kenner, und er urtheilt *allein* bei dem Nichtkenner."

Eine Darstellung der bloßen Passion (sowol der wollüstigen als der peinlichen) ohne Darstellung der übersinnlichen Widerstehungskraft heißt gemein, das Gegentheil heißt edel. Gemein und edel sind Begriffe, die überall, wo sie gebraucht werden, eine Beziehung auf den Antheil oder Nichtantheil der übersinnlichen Natur des Menschen an einer Handlung oder an einem Werke bezeichnen. Nichts ist edel, als was aus der Vernunft quillt; Alles, was die Sinnlichkeit für sich hervorbringt, ist gemein. Wir sagen von einem Menschen, er handle gemein, wenn er blos den Eingebungen seines sinnlichen Triebes folgt; er handle anständig, wenn er seinem Trieb nur mit Rücksicht auf Gesetze folgt; er handle edel, wenn er blos der Vernunft, ohne Rücksicht auf seine Triebe folgt. Wir nennen eine Gesichtsbildung gemein, wenn sie die Intelligenz im Menschen durch gar nichts kenntlich macht; wir nennen sie sprechend, wenn der Geist die Züge bestimmte, und edel, wenn ein reiner Geist die Züge bestimmte. Wir nennen ein Werk der Architektur gemein, wenn es uns keine andre als physische Zwecke zeigt; wir nennen es edel, wenn es, unabhängig von allen physischen Zwecken, zugleich Darstellung von Ideen ist.

Ein guter Geschmack also, sage ich, gestattet keine, wenngleich noch so kraftvolle Darstellung des Affects, die blos physisches Leiden und physischen Widerstand ausdrückt, ohne zugleich die höhere Menschheit, die Gegenwart eines übersinnlichen Vermögens sichtbar zu machen — und zwar aus dem schon entwickelten Grunde, weil nie das Leiden an sich, nur der Widerstand gegen das Leiden pathetisch und der Darstellung würdig ist. Daher sind alle absolut höchsten Grade des Affects dem Künstler sowol als dem Dichter untersagt; denn Alle unterdrücken die innerlich widerstehende Kraft oder setzen vielmehr die Unterdrückung derselben schon voraus, weil kein Affect seinen absolut höchsten Grad erreichen kann, so lange die Intelligenz im Menschen noch einigen Widerstand leistet.

Jetzt entsteht die Frage: wodurch macht sich diese übersinnliche Widerstehungskraft in einem Affecte kenntlich? Durch nichts anders als durch Beherrschung, oder allgemeiner, durch Bekämpfung des Affects. Ich sage des Affects, denn auch die Sinnlichkeit kann kämpfen; aber das ist kein Kampf mit dem Affect, sondern mit der Ursache, die ihn hervorbringt — kein moralischer, sondern ein physischer Widerstand, den auch der Wurm äußert, wenn man ihn tritt, und der Stier, wenn man ihn

verwundet,[1]) ohne deswegen Pathos zu erregen. Daß der leidende Mensch seinen Gefühlen einen Ausdruck zu geben, daß er seinen Feind zu entfernen, daß er das leidende Glied in Sicherheit zu bringen sucht, hat er mit jedem Thiere gemein, und schon der Instinct übernimmt dieses, ohne erst bei seinem Willen anzufragen. Das ist also noch kein Actus seiner Humanität, das macht ihn als Intelligenz noch nicht kenntlich. Die Sinnlichkeit wird zwar jederzeit ihren Feind, aber niemals sich selbst bekämpfen.

Der Kampf mit dem Affect hingegen ist ein Kampf mit der Sinnlichkeit, und setzt also etwas voraus, was von der Sinnlichkeit unterschieden ist. Gegen das Object, das ihn leiden macht, kann sich der Mensch mit Hilfe seines Verstandes und seiner Muskelkräfte wehren; gegen das Leiden selbst hat er keine andre Waffen als Ideen der Vernunft.

Diese müssen also in der Darstellung vorkommen oder durch sie erweckt werden, wo Pathos stattfinden soll. Nun sind aber Ideen im eigentlichen Sinn und positiv nicht darzustellen, weil ihnen nichts in der Anschauung entsprechen kann. Aber negativ und indirect sind sie allerdings darzustellen, wenn in der Anschauung etwas gegeben wird, wozu wir die Bedingungen in der Natur vergebens aufsuchen. Jede Erscheinung, deren letzter Grund aus der Sinnenwelt nicht kann abgeleitet werden, ist eine indirecte Darstellung des Uebersinnlichen.

Wie gelangt nun die Kunst dazu, etwas vorzustellen, was über der Natur ist, ohne sich übernatürlicher Mittel zu bedienen? Was für eine Erscheinung muß das sein, die durch natürliche Kräfte vollbracht wird (denn sonst wäre sie keine Erscheinung) und dennoch ohne Widerspruch aus physischen Ursachen nicht kann hergeleitet werden? Dies ist die Aufgabe; und wie löst sie nun der Künstler?

Wir müssen uns erinnern, daß die Erscheinungen, welche im Zustand des Affects an einem Menschen können wahrgenommen werden, von zweierlei Gattung sind. Entweder es sind solche,

---

1) Vgl. „Wallenstein's Tod" (2. Aufz. 6. Auftr.):

„Doch einen Stachel gab Natur dem Wurm,
Den Willkür übermüthig spielend tritt —"

Desgl. „Wilhelm Tell" (1. Aufz. 4. Sc.):

„Der Pflugstier selbst, der sanfte Hausgenoß
Des Menschen, der die ungeheure Kraft
Des Halses duldsam unters Joch gebogen,
Springt auf, gereizt, wetzt sein gewaltig Horn
Und schleudert seinen Feind den Wolken zu."

die ihm blos als Thier angehören und als solche blos dem Naturgesetz folgen, ohne daß sein Wille sie beherrschen oder überhaupt die selbstständige Kraft in ihm unmittelbaren Einfluß darauf haben könnte. Der Instinct erzeugt sie unmittelbar, und blind gehorchen sie seinen Gesetzen. Dahin gehören z. B. die Werkzeuge des Blutumlaufs, des Athemholens, und die ganze Oberfläche der Haut. Aber auch diejenigen Werkzeuge, die dem Willen unterworfen sind, warten nicht immer die Entscheidung des Willens ab, sondern der Instinct setzt sie oft unmittelbar in Bewegung, da besonders, wo dem physischen Zustand Schmerz oder Gefahr droht. So steht zwar unser Arm unter der Herrschaft des Willens, aber wenn wir unwissend etwas Heißes angreifen, so ist das Zurückziehen der Hand gewiß keine Willenshandlung, sondern der Instinct allein vollbringt sie. Ja, noch mehr. Die Sprache ist gewiß etwas, was unter der Herrschaft des Willens steht, und doch kann auch der Instinct sogar über dieses Werkzeug und Werk des Verstandes nach seinem Gutdünken disponiren, ohne erst bei dem Willen anzufragen, sobald ein großer Schmerz oder nur ein starker Affect uns überrascht. Man lasse den gefaßtesten Stoiker auf einmal etwas höchst Wunderbares oder unerwartet Schreckliches erblicken, man lasse ihn dabei stehen, wenn Jemand ausglitscht und in einen Abgrund fallen will, so wird ein lauter Ausruf, und zwar kein blos unarticulirter Ton, sondern ein ganz bestimmtes Wort ihm unwillkürlich entwischen, und die Natur in ihm wird früher als der Wille gehandelt haben. Dies dient also zum Beweis, daß es Erscheinungen an dem Menschen giebt, die nicht seiner Person als Intelligenz, sondern blos seinem Instinct als einer Naturkraft können zugeschrieben werden.

Nun giebt es aber auch zweitens Erscheinungen an ihm, die unter dem Einfluß und unter der Herrschaft des Willens stehen, oder die man wenigstens als solche betrachten kann, die der Wille hätte verhindern können; welche also die Person und nicht der Instinct zu verantworten hat. Dem Instinct kommt es zu, das Interesse der Sinnlichkeit mit blindem Eifer zu besorgen; aber der Person kommt es zu, den Instinct durch Rücksicht auf Gesetze zu beschränken. Der Instinct achtet an sich selbst auf kein Gesetz; aber die Person hat dafür zu sorgen, daß den Vorschriften der Vernunft durch keine Handlung des Instincts Eintrag geschehe. Soviel ist also gewiß, daß der Instinct allein nicht alle Erscheinungen am Menschen im Affect unbedingterweise zu bestimmen hat, sondern daß ihm durch den Willen des Menschen eine Grenze gesetzt werden kann. Bestimmt der Instinct allein alle Erschei-

nungen am Menschen, so ist nichts mehr vorhanden, was an die Person erinnern könnte, und es ist blos ein Naturwesen, also ein Thier, was wir vor uns haben; denn Thier heißt jedes Naturwesen unter der Herrschaft des Instincts. Soll also die Person dargestellt werden, so müssen einige Erscheinungen am Menschen vorkommen, die entweder gegen den Instinct oder doch nicht durch den Instinct bestimmt worden sind. Schon daß sie nicht durch den Instinct bestimmt wurden, ist hinreichend, uns auf eine höhere Quelle zu leiten, sobald wir nur einsehen, daß der Instinct sie schlechterdings hätte anders bestimmen müssen, wenn seine Gewalt nicht wäre gebrochen worden.

Jetzt sind wir im Stande, die Art und Weise anzugeben, wie die übersinnliche, selbstständige Kraft im Menschen, sein moralisches Selbst, im Affect zur Darstellung gebracht werden kann. — Dadurch nämlich, daß alle blos der Natur gehorchende Theile, über welche der Wille entweder gar niemals oder wenigstens unter gewissen Umständen nicht disponiren kann, die Gegenwart des Leidens verrathen — diejenigen Theile aber, welche der blinden Gewalt des Instincts entzogen sind und dem Naturgesetz nicht nothwendig gehorchen, keine oder nur eine geringe Spur dieses Leidens zeigen, also in einem gewissen Grad frei erscheinen. An dieser Disharmonie nun zwischen denjenigen Zügen, die der animalischen Natur nach dem Gesetz der Nothwendigkeit eingeprägt werden, und zwischen denen, die der selbstthätige Geist bestimmt, erkennt man die Gegenwart eines übersinnlichen Princips im Menschen, welches den Wirkungen der Natur eine Grenze setzen kann und sich also eben dadurch als von derselben unterschieden kenntlich macht. Der blos thierische Theil des Menschen folgt dem Naturgesetz und darf daher von der Gewalt des Affects unterdrückt erscheinen. An diesem Theil also offenbart sich die ganze Stärke des Leidens und dient gleichsam zum Maaß, nach welchem der Widerstand geschätzt werden kann; denn man kann die Stärke des Widerstandes oder die moralische Macht in dem Menschen nur nach der Stärke des Angriffs beurtheilen. Je entscheidender und gewaltsamer nun der Affect in dem Gebiet der Thierheit sich äußert, ohne doch im Gebiet der Menschheit dieselbe Macht behaupten zu können, desto mehr wird diese letztere kenntlich, desto glorreicher offenbart sich die moralische Selbstständigkeit des Menschen, desto pathetischer ist die Darstellung und desto erhabener das Pathos.*)

*) Unter dem Gebiet der Thierheit begreife ich das ganze System derjenigen Erscheinungen am Menschen, die unter der blinden Gewalt des Naturtriebes stehen

In den Bildsäulen der Alten findet man diesen ästhetischen Grundsatz anschaulich gemacht; aber es ist schwer, den Eindruck, den der sinnlich-lebendige Anblick macht, unter Begriffe zu bringen und durch Worte anzugeben. Die Gruppe des Laokoon und seiner Kinder ist ohngefähr ein Maaß für das, was die bildende Kunst der Alten im Pathetischen zu leisten vermochte. „Laokoon," sagt uns Winckelmann in seiner Geschichte der Kunst (S. 699 der Wiener Quartausgabe), „ist eine Natur [1] im höchsten Schmerze, nach dem Bilde eines Mannes gemacht, der die bewußte Stärke des Geistes gegen denselben zu sammeln sucht; und indem sein Leiden die Muskeln aufschwellt und die Nerven anzieht, tritt der mit Stärke bewaffnete Geist in der aufgetriebenen Stirne hervor, und die Brust erhebt sich durch den beklemmten Odem und durch Zurückhaltung des Ausdrucks der Empfindung, um den Schmerz in sich zu fassen und zu verschließen. Das bange Seufzen, welches er in sich und den Odem an sich zieht, erschöpft den Unterleib und macht die Seiten hohl, welches uns gleichsam von der Bewegung seiner Eingeweide urtheilen läßt. Sein eigenes Leiden aber scheint ihn weniger zu beängstigen als die Pein seiner Kinder, die ihr Angesicht zum Vater wenden und um Hilfe schreien; denn das väterliche Herz offenbart sich in den wehmüthigen Augen, und das Mitleiden scheint in einem trüben Duft auf denselben zu schwimmen. Sein Gesicht ist klagend, aber nicht schreiend, seine Augen sind nach der höhern Hilfe gewandt. Der Mund ist voll von Wehmuth und die gesenkte Unterlippe schwer von derselben; in der überwärts gezogenen Oberlippe aber ist dieselbe mit Schmerz vermischt, welcher mit einer Regung von Unmuth, wie über ein

---

und ohne Voraussetzung einer Freiheit des Willens vollkommen erklärbar sind; unter dem **Gebiet der Menschheit** aber diejenigen, welche ihre Gesetze von der Freiheit empfangen. **Mangelt** nun bei einer Darstellung der Affect im Gebiet der Thierheit, so läßt uns dieselbe kalt; **herrscht** er hingegen im Gebiet der Menschheit, so ekelt sie uns an und empört. Im Gebiet der Thierheit muß der Affect jederzeit **unaufgelöst** bleiben, sonst fehlt das Pathetische; erst im Gebiet der Menschheit darf sich die Auflösung finden. Eine leidende Person, klagend und weinend vorgestellt, wird daher nur schwach rühren; denn Klagen und Thränen lösen den Schmerz schon im Gebiet der Thierheit auf. Weit stärker ergreift uns der verbissene, stumme Schmerz, wo wir bei der **Natur** keine Hilfe finden, sondern zu etwas, das über alle Natur hinausliegt, unsre Zuflucht nehmen müssen; und eben in dieser **Hinweisung auf das Uebersinnliche** liegt das Pathos und die tragische Kraft.

1) So steht in der „Neuen Thalia" und in **allen** Schiller-Ausgaben, desgleichen auch in der Wiener Ausgabe von Winckelmann's Werken. Und doch ist „Statue" zu lesen. Eine gleiche Verwechslung der geschrieben, allerdings sehr ähnlich aussehenden Worte hat in Lessing's Laokoon, Nachtrag, stattgefunden. Man vergl. uns. Ausg. desselben.

unverdientes, unwürdiges Leiden, in die Nase hinauftritt, dieselbe schwellen macht und sich in den erweiterten und aufwärts gezogenen Nüßen[1]) offenbart. Unter der Stirn ist der Streit zwischen Schmerz und Widerstand, wie in einem Punkte vereinigt, mit großer Wahrheit gebildet; denn indem der Schmerz die Augenbraunen in die Höhe treibt, so drückt das Sträuben gegen denselben das obere Augenfleisch niederwärts und gegen das obere Augenlid zu, so daß dasselbe durch das übergetretene Fleisch beinahe ganz bedeckt wird. Die Natur, welche der Künstler nicht verschönern konnte, hat er ausgewickelter, angestrengter und mächtiger zu zeigen gesucht; da, wohin der größte Schmerz gelegt ist, zeigt sich auch die größte Schönheit. Die linke Seite, in welche die Schlange mit dem wüthenden Bisse ihr Gift ausgießt, ist diejenige, welche durch die nächste Empfindung zum Herzen am Heftigsten zu leiden scheint. Seine Beine wollen sich erheben, um seinem Uebel zu entrinnen; kein Theil ist in Ruhe, ja, die Meißelstriche selbst helfen zur Bedeutung einer erstarrten Haut."

Wie wahr und fein ist in dieser Beschreibung der Kampf der Intelligenz mit dem Leiden der sinnlichen Natur entwickelt und wie treffend die Erscheinungen angegeben, in denen sich Thierheit und Menschheit, Naturzwang und Vernunftfreiheit offenbaren![2])

1) Die gewöhnlichen Ausgaben lesen: „Nüstern". Schiller schrieb „Nüßen" (Nüſsen, nicht Nüſſen oder Nüssen), dagegen Winckelmann sowol in der Dresdener als in der Wiener Ausgabe seines Werkes „Nüssen". Das Wort kommt auch in der Beschreibung des Apollo von Belvedere vor: „Der Unmuth, welchen er in sich zieht, blähet sich in den Nüssen seiner Nase." (R. Köhler in Goedeke's kritischer Ausgabe, X. S. 161.)

2) Vgl. Schiller's Gedicht „Das Ideal und das Leben":

„Wenn der Menschheit Leiden Euch umfangen,
Wenn Laokoon der Schlangen
Sich erwehrt mit namenlosem Schmerz,
Da empöre sich der Mensch! Es schlage
An des Himmels Wölbung seine Klage
Und zerreiße Euer fühlend Herz!
Der Natur furchtbare Stimme siege,
Und der Freude Wange werde bleich,
Und der heil'gen Sympathie erliege
Das Unsterbliche in Euch!

„Aber in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
Keine Thräne fließt hier mehr dem Leiden,
Nur des Geistes tapfrer Gegenwehr.
Lieblich, wie der Iris Farbenfeuer
Auf der Donnerwolke duft'gem Thau,
Schimmert durch der Wehmuth düstern Schleier
Hier der Ruhe heitres Blau."

Virgil schilderte bekanntlich denselben Auftritt in seiner „Aeneis"; aber es lag nicht in dem Plan des epischen Dichters, sich bei dem Gemüthszustand des Laokoon, wie der Bildhauer thun mußte, zu verweilen. Bei dem Virgil ist die ganze Erzählung blos Nebenwerk, und die Absicht, wozu sie ihm dienen soll, wird hinlänglich durch die bloße Darstellung des Physischen erreicht, ohne daß er nöthig gehabt hätte, uns in die Seele des Leidenden tiefe Blicke thun zu lassen, da er uns nicht sowol zum Mitleid bewegen, als mit Schrecken durchdringen will. Die Pflicht des Dichters war also in dieser Hinsicht blos negativ, nämlich die Darstellung der leidenden Natur nicht so weit zu treiben, daß aller Ausdruck der Menschheit oder des moralischen Widerstandes dabei verloren ging, weil sonst Unwille und Abscheu unausbleiblich erfolgen müßten. Er hielt sich daher lieber an Darstellung der Ursache des Leidens und fand für gut, sich umständlicher über die Furchtbarkeit der beiden Schlangen und über die Wuth, mit der sie ihr Schlachtopfer anfallen, als über die Empfindungen desselben zu verbreiten. An diesen eilt er nur schnell vorüber, weil ihm daran liegen mußte, die Vorstellung eines göttlichen Strafgerichts und den Eindruck des Schreckens ungeschwächt zu erhalten. Hätte er uns hingegen von Laokoon's Person so viel wissen lassen als der Bildhauer, so würde nicht mehr die strafende Gottheit, sondern der leidende Mensch der Held in der Handlung gewesen sein und die Episode ihre Zweckmäßigkeit für das Ganze verloren haben.

Man kennt die Virgilische Erzählung schon aus Lessing's vortrefflichem Commentar.[1]) Aber die Absicht, wozu Lessing sie gebrauchte, war blos, die Grenzen der poetischen und malerischen Darstellung an diesem Beispiel anschaulich zu machen, nicht, den Begriff des Pathetischen daraus zu entwickeln. Zu dem letztern Zweck scheint sie mir aber nicht weniger brauchbar, und man erlaube mir, sie in dieser Hinsicht noch einmal zu durchlaufen.

„Ecce autem gemini Tenedo tranquilla per alta
(Horresco referens) immensis orbibus angues
Incumbunt pelago, pariterque ad littora tendunt.
Pectora quorum inter fluctus arrecta, jubaeque
Sanguineae exsuperant undas, pars caetera pontum
Pone legit, sinuatque immensa volumine terga.
Fit sonitus spumante salo, jamque arva tenebant,

1) Vgl. Lessing's Laokoon, Cap. V, wo auch die obigen und weiter folgenden Virgilischen Verse angeführt werden.

Ardenteis oculos suffecti sanguine et igni,
Sibila lambebant linguis vibrantibus ora." [1])

Die erste von den drei oben angeführten Bedingungen des Erhabenen der Macht ist hier gegeben; eine mächtige Naturkraft nämlich, die zur Zerstörung bewaffnet ist und jedes Widerstandes spottet. Daß aber dieses Mächtige zugleich furchtbar und das Furchtbare erhaben werde, beruht auf zwei verschiedenen Operationen des Gemüths, d. i. auf zwei Vorstellungen, die wir selbstthätig in uns erzeugen. Indem wir erstlich diese unwiderstehliche Naturmacht mit dem schwachen Widerstehungsvermögen des physischen Menschen zusammenhalten, erkennen wir sie als furchtbar, und indem wir sie zweitens auf unsern Willen beziehen und uns die absolute Unabhängigkeit desselben von jedem Natureinfluß ins Bewußtsein rufen, wird sie uns zu einem erhabenen Object. Diese beiden Beziehungen aber stellen wir an; der Dichter gab uns weiter nichts als einen mit starker Macht bewaffneten und nach Aeußerung derselben strebenden Gegenstand. Wenn wir davor zittern, so geschieht es blos, weil wir uns selbst oder ein uns ähnliches Geschöpf im Kampf mit demselben denken. Wenn wir uns bei diesem Zittern erhaben fühlen, so ist es, weil wir uns bewußt werden, daß wir, auch selbst als ein Opfer dieser Macht, für unser freies Selbst, für die Autonomie unserer Willensbestimmungen nichts zu fürchten haben würden. Kurz, die Darstellung ist bis hieher blos contemplativ-erhaben.

„Diffugimus visu exsangues, illi agmine certo
Laocoonta petunt." [2])

---

1) Diese Verse sind aus Virgil's „Aeneide", wo sie mit den in diesem Aufsatz noch an weiteren drei Stellen angeführten, sich unmittelbar anschließenden den Abschnitt von Vers 203 bis 217 des zweiten Buches bilden. In Schiller's Uebersetzung lauten die obigen:

„Da kam (mir bebt die Zung', es auszudrücken)
Von Tenedos ein gräßlich Schlangenpaar,
Den Schweif gerollt in fürchterlichem Bogen,
Dahergeschwommen auf den stillen Wogen.

Die Brüste steigen aus dem Wellenbade,
Hoch aus den Wassern steigt der Kämme blut'ge Gluth,
Und nachgeschleift in ungeheurem Rade
Netzt sich der lange Rücken in der Fluth,
Laut rauschend schäumt es unter ihrem Pfade,
Im blut'gen Auge flammt des Hungers Wuth,
Am Rachen wetzen zischend sich die Zungen,
So kommen sie ans Land gesprungen."

2) Nach Schiller's Uebersetzung:

„Der bloße Anblick bleicht schon alle Wangen,
Und auseinander flieht die furchtentseelte Schaar;

Jetzt wird das Mächtige zugleich als furchtbar *gegeben*, und das Contemplativ-Erhabene geht ins Pathetische über. Wir sehen es wirklich mit der Ohnmacht des Menschen in Kampf treten. Laokoon oder wir, das wirkt blos dem Grad nach verschieden. Der sympathetische Trieb schreckt den Erhaltungstrieb auf, die Ungeheuer schießen los auf — uns, und alles Entrinnen ist vergebens.

Jetzt hängt es nicht mehr von uns ab, ob wir diese Macht mit der unsrigen messen und auf unsre Existenz beziehen wollen. Dies geschieht ohne unser Zuthun in dem Objecte selbst. Unsre Furcht hat also nicht, wie im vorhergehenden Moment, einen blos subjectiven Grund in unserm Gemüthe, sondern einen objectiven Grund in dem Gegenstand. Denn erkennen wir gleich das Ganze für eine bloße Fiction der Einbildungskraft, so unterscheiden wir doch auch in dieser Fiction eine Vorstellung, die uns von außen mitgetheilt wird, von einer andern, die wir selbstthätig in uns hervorbringen.

Das Gemüth verliert also einen Theil seiner Freiheit, weil es von außen empfängt, was es vorher durch seine Selbstthätigkeit erzeugte. Die Vorstellung der Gefahr erhält einen Anschein objectiver Realität, und es wird Ernst mit dem Affecte.

Wären wir nun nichts als Sinnenwesen, die keinem andern als dem Erhaltungstriebe folgen, so würden wir hier stillestehen und im Zustand des bloßen Leidens verharren. Aber etwas ist in uns, was an den Affectionen der sinnlichen Natur keinen Theil nimmt und dessen Thätigkeit sich nach keinen physischen Bedingungen richtet. Je nachdem nun dieses selbstthätige Princip (die moralische Anlage) in einem Gemüth sich entwickelt hat, wird der leidenden Natur mehr oder weniger Raum gelassen sein und mehr oder weniger Selbstthätigkeit im Affect übrig bleiben.

In moralischen Gemüthern geht das Furchtbare (der Einbildungskraft) schnell und leicht ins Erhabene über. So wie die Imagination ihre Freiheit verliert, so macht die Vernunft die ihrige geltend; und das Gemüth *erweitert sich nur desto mehr nach innen, indem es nach außen Grenzen findet*. Herausgeschlagen aus allen Verschanzungen, die dem Sinnenwesen einen physischen Schutz verschaffen können, werfen wir uns in die unbezwingliche Burg unsrer moralischen Freiheit und gewinnen eben dadurch eine absolute und unendliche Sicher-

---

Der pfeilgerade Schuß der Schlangen
Erwählt sich nur den Priester am Altar."

heit, indem wir eine blos comparative und prekäre Schutzwehre im Feld der Erscheinung verloren geben. Aber eben darum, weil es zu diesem physischen Bedrängniß gekommen sein muß, ehe wir bei unsrer moralischen Natur Hilfe suchen, so können wir dieses hohe Freiheitsgefühl nicht anders als mit Leiden erkaufen. Die gemeine Seele bleibt blos bei diesem Leiden stehen und fühlt im Erhabenen des Pathos nie mehr als das Furchtbare; ein selbstständiges Gemüth hingegen nimmt gerade von diesem Leiden den Uebergang zum Gefühl seiner herrlichsten Kraftwirkung und weiß aus jedem Furchtbaren ein Erhabenes zu erzeugen.

„Laocoonta petunt, ac primum parva duorum
Corpora gnatorum serpens amplexus uterque
Implicat, ac miseros morsu depascitur artus.“ 1)

Es thut eine große Wirkung, daß der moralische Mensch (der Vater) eher als der physische angefallen wird. Alle Affecte sind ästhetischer aus der zweiten Hand, und keine Sympathie ist stärker, als die wir mit der Sympathie empfinden.

„Post ipsum, auxilio subeuntem ac tela ferentem
Corripiunt.“ 2)

Jetzt war der Augenblick da, den Helden als moralische Person bei uns in Achtung zu setzen, und der Dichter ergriff diesen Augenblick. Wir kennen aus seiner Beschreibung die ganze Macht und Wuth der feindlichen Ungeheuer und wissen, wie vergeblich aller Widerstand ist. Wäre nun Laokoon blos ein gemeiner Mensch, so würde er seines Vortheils wahrnehmen und wie die übrigen Trojaner in einer schnellen Flucht seine Rettung suchen. Aber er hat ein Herz in seinem Busen, und die Gefahr seiner Kinder hält ihn zu seinem eigenen Verderben zurück. Schon dieser einzige Zug macht ihn unsers ganzen Mitleidens würdig. In was für einem Moment auch die Schlangen ihn ergriffen haben möchten, es würde uns immer bewegt und erschüttert haben. Daß es aber gerade in dem Momente geschieht, wo er als Vater uns achtungs-

1) Nach Schiller's Uebersetzung:
„Der Knaben zitternd Paar sieht man sie schnell umwinden,
Den ersten Hunger stillt der Söhne Blut;
Der Unglückseligen Gebeine schwinden
Dahin von ihres Bisses Wuth.“

2) Nach Schiller's Uebersetzung:
„Zum Beistand schwingt der Vater sein Geschoß;
Doch in dem Augenblick ergreifen
Die Ungeheu'r ihn selbst . . .“

würdig wird, daß sein Untergang gleichsam als unmittelbare Folge der erfüllten Vaterpflicht, der zärtlichen Bekümmerniß für seine Kinder vorgestellt wird — dies entflammt unsre Theilnahme aufs Höchste. Er ist es jetzt gleichsam selbst, der sich aus freier Wahl dem Verderben hingiebt, und sein Tod wird eine Willenshandlung. [1])

---

[2]) Bei allem Pathos muß also der Sinn durch Leiden, der Geist durch Freiheit interessirt sein. Fehlt es einer pathetischen Darstellung an einem Ausdruck der leidenden Natur, so ist sie ohne ästhetische Kraft, und unser Herz bleibt kalt. Fehlt es ihr an einem Ausdruck der ethischen Anlage, so kann sie bei aller sinnlichen Kraft nie pathetisch sein und wird unausbleiblich unsre Empfindung empören. Aus aller Freiheit des Gemüths muß immer der leidende Mensch, aus allem Leiden der Menschheit muß immer der selbstständige oder der Selbstständigkeit fähige Geist durchscheinen.

Auf zweierlei Weise aber kann sich die Selbstständigkeit des Geistes im Zustand des Leidens offenbaren. Entweder negativ, wenn der ethische Mensch von dem physischen das Gesetz nicht empfängt und dem Zustand keine Causalität für die Gesinnung gestattet wird; oder positiv, wenn der ethische Mensch dem physischen das Gesetz giebt und die Gesinnung für den Zustand Causalität erhält. Aus dem Ersten entspringt das Erhabene der Fassung, aus dem Zweiten das Erhabene der Handlung.

Ein Erhabenes der Fassung ist jeder vom Schicksal unabhängige Charakter. „Ein tapfrer Geist im Kampf mit der Widerwärtigkeit," sagt Seneca, „ist ein anziehendes Schauspiel selbst für die Götter." Einen solchen Anblick giebt uns der römische Senat nach dem Unglück bei Cannä. Selbst Milton's Lucifer, wenn er sich in der Hölle, seinem künftigen Wohnort, zum ersten Mal umsieht, durchdringt uns dieser Seelenstärke wegen mit einem Gefühl von Bewunderung. „Schrecken, ich grüße Euch," ruft er aus, „und Dich, unterirdische Welt, und Dich, tiefste Hölle! Nimm auf Deinen neuen Gast! Er kommt zu Dir mit einem Gemüthe, das weder Zeit noch Ort umgestalten soll. In seinem

---

1) In der „Neuen Thalia" folgt: „(Die Fortsetzung im nächsten Stück.)"
2) Hier beginnt die Fortsetzung des Aufsatzes im vierten Stück der „Neuen Thalia", Jahrg. 1793, mit der Ueberschrift: „Fortgesetzte Entwicklung des Erhabenen".

Gemüthe wohnt er. Das wird ihm in der Hölle selbst einen Himmel erschaffen. Hier endlich sind wir frei" u. s. w.[1]) Die Antwort der Medea im Trauerspiel gehört in die nämliche Classe.[2])

Das Erhabene der Fassung läßt sich anschauen, denn es beruht auf der Coexistenz; das Erhabene der Handlung hingegen läßt sich blos denken, denn es beruht auf der Succession, und der Verstand ist nöthig, um das Leiden von einem freien Entschluß abzuleiten. Daher ist nur das Erste für den bildenden Künstler, weil dieser nur das Coexistente glücklich darstellen kann; der Dichter aber kann sich über Beides verbreiten. Selbst wenn der bildende Künstler eine erhabene Handlung darzustellen hat, muß er sie in eine erhabene Fassung verwandeln.[3])

Zum Erhabenen der Handlung wird erfordert, daß das Leiden eines Menschen auf seine moralische Beschaffenheit nicht nur keinen Einfluß habe, sondern vielmehr umgekehrt das Werk seines moralischen Charakters sei. Dies kann auf zweierlei Weise sein. Entweder mittelbar und nach dem Gesetz der Freiheit, wenn er aus Achtung für irgend eine Pflicht das Leiden erwählt. Die Vorstellung der Pflicht bestimmt ihn in diesem Falle als Motiv, und sein Leiden ist eine Willenshandlung. Oder unmittelbar und nach dem Gesetz der Nothwendigkeit, wenn er eine übertretene Pflicht moralisch büßt. Die Vorstellung der

---

1) Milton, „Paradise lost", I. V. 250—259:

„Hail, horrors, hail
Infernal world, and thou profoundest Hell
Receive thy new possessor: one who brings
A mind not to be changed by place or time.
The mind is its own place, and in itself
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n.
What matter where, if I be still the same
And what I should be, all but less than he,
Whom thunder hath made greater? Here at least
We shall be free."

Anklänge an diese Stelle Milton's enthält Karl Moor's Monolog in den „Räubern": „Nein! Nein! Ein Mann muß nicht straucheln — Sei, wie Du willst, namenloses Jenseits.... wenn ich nur mich selbst mit hinübernehme — Außendinge sind nur der Anstrich des Mannes — Ich bin mein Himmel und meine Hölle."

2) In der Vorrede zu den „Räubern" sagt Schiller: „Milton's Satan folgen wir mit schauderndem Erstaunen durch das unwegsame Chaos. Die Medea der alten Dramatiker bleibt bei all ihren Gräueln noch ein großes, staunenswürdiges Weib."

3) Nach Lessing's Theorie im „Laokoon", besonders in Cap. XVI.:

„Die Malerei kann in ihren coexistirenden Compositionen nur einen einzigen Augenblick der Handlung nutzen und muß daher den prägnantesten wählen, aus welchem das Vorhergehende und Folgende am Begreiflichsten wird. — Ebenso kann auch die Poesie in ihren fortschreitenden Nachahmungen nur eine einzige Eigenschaft der Körper nutzen" ꝛc.

Pflicht bestimmt ihn in diesem Falle als Macht, und sein Leiden ist blos eine Wirkung. Ein Beispiel des Ersten giebt uns Regulus, wenn er, um Wort zu halten, sich der Rachbegier der Karthaginienser ausliefert; zu einem Beispiel des Zweiten würde er uns dienen, wenn er sein Wort gebrochen und das Bewußtsein dieser Schuld ihn elend gemacht hätte. In beiden Fällen hat das Leiden einen moralischen Grund, nur mit dem Unterschied, daß er uns in dem ersten Fall seinen moralischen Charakter, in dem andern blos seine Bestimmung dazu zeigt. In dem ersten Fall erscheint er als eine moralisch große Person, in dem zweiten blos als ein ästhetisch großer Gegenstand.

Dieser letzte Unterschied ist wichtig für die tragische Kunst und verdient daher eine genauere Erörterung.

Ein erhabenes Object blos in der ästhetischen Schätzung ist schon derjenige Mensch, der uns die Würde der menschlichen Bestimmung durch seinen Zustand vorstellig macht, gesetzt auch, daß wir diese Bestimmung in seiner Person nicht realisirt finden sollten. Erhaben in der moralischen Schätzung wird er nur alsdann, wenn er sich zugleich als Person jener Bestimmung gemäß verhält, wenn unsre Achtung nicht blos seinem Vermögen, sondern dem Gebrauch dieses Vermögens gilt, wenn nicht blos seiner Anlage, sondern seinem wirklichen Betragen Würde zukommt. Es ist ganz etwas Anderes, ob wir bei unserm Urtheil auf das moralische Vermögen überhaupt und auf die Möglichkeit einer absoluten Freiheit des Willens, oder ob wir auf den Gebrauch dieses Vermögens und auf die Wirklichkeit dieser absoluten Freiheit des Willens unser Augenmerk richten.

Es ist etwas ganz Anderes, sage ich, und diese Verschiedenheit liegt nicht etwa nur in den beurtheilten Gegenständen, sondern sie liegt in der verschiedenen Beurtheilungsweise. Der nämliche Gegenstand kann uns in der moralischen Schätzung mißfallen und in der ästhetischen sehr anziehend für uns sein. Aber wenn er uns auch in beiden Instanzen der Beurtheilung Genüge leistete, so thut er diese Wirkung bei beiden auf eine ganz verschiedene Weise. Er wird dadurch, daß er ästhetisch brauchbar ist, nicht moralisch befriedigend, und dadurch, daß er moralisch befriedigt, nicht ästhetisch brauchbar.

Ich denke mir z. B. die Selbstaufopferung des Leonidas bei Thermopylä. Moralisch beurtheilt, ist mir diese Handlung Darstellung des bei allem Widerspruch der Instincte erfüllten Sittengesetzes; ästhetisch beurtheilt, ist sie mir Darstellung des von allem Zwang der Instincte unabhängigen, sittlichen Vermögens.

Meinen moralischen Sinn (die Vernunft) befriedigt diese Handlung; meinen ästhetischen Sinn (die Einbildungskraft) entzückt sie.

Von dieser Verschiedenheit meiner Empfindungen bei dem nämlichen Gegenstande gebe ich mir folgenden Grund an.

Wie sich unser Wesen in zwei Principien oder Naturen theilt, so theilen sich diesen gemäß auch unsre Gefühle in zweierlei ganz verschiedene Geschlechter. Als Vernunftwesen empfinden wir Beifall oder Mißbilligung; als Sinnenwesen empfinden wir Lust oder Unlust. Beide Gefühle, des Beifalls und der Lust, gründen sich auf eine Befriedigung: jenes auf Befriedigung eines Anspruchs, denn die Vernunft fordert blos, aber bedarf nicht; dieses auf Befriedigung eines Anliegens, denn der Sinn bedarf blos und kann nicht fordern. Beide, die Forderungen der Vernunft und die Bedürfnisse des Sinnes, verhalten sich zu einander wie Nothwendigkeit zu Nothdurft; sie sind also beide unter dem Begriff von Necessität enthalten, blos mit dem Unterschied, daß die Necessität der Vernunft ohne Bedingung, die Necessität der Sinne blos unter Bedingungen statthat. Bei beiden aber ist die Befriedigung zufällig. Alles Gefühl, der Lust sowol als des Beifalls, gründet sich also zuletzt auf Uebereinstimmung des Zufälligen mit dem Nothwendigen. Ist das Nothwendige ein Imperativ, so wird Beifall, ist es eine Nothdurft, so wird Lust die Empfindung sein, beide in desto stärkerem Grade, je zufälliger die Befriedigung ist.

Nun liegt bei aller moralischen Beurtheilung eine Forderung der Vernunft zum Grunde, daß moralisch gehandelt werde, und es ist eine unbedingte Necessität vorhanden, daß wir wollen, was recht ist. Weil aber der Wille frei ist, so ist es (physisch) zufällig, ob wir es wirklich thun. Thun wir es nun wirklich, so erhält diese Uebereinstimmung des Zufalls im Gebrauche der Freiheit mit dem Imperativ der Vernunft[1]) Billigung oder Beifall, und zwar in desto höherem Grade, als der Widerstreit der Neigungen diesen Gebrauch der Freiheit zufälliger und zweifelhafter machte.

Bei der ästhetischen Schätzung hingegen wird der Gegenstand auf das Bedürfniß der Einbildungskraft bezogen, welche nicht gebieten, blos verlangen kann, daß das Zufällige mit ihrem Interesse übereinstimmen möge. Das Interesse der Einbildungskraft aber ist, sich frei von Gesetzen im Spiele

---

1) Kant nannte bekanntlich das absolute Sittengesetz den „kategorischen Imperativ".

zu erhalten. Diesem Hange zur Ungebundenheit ist die sittliche Verbindlichkeit des Willens, durch welche ihm sein Object auf das Strengste bestimmt wird, nichts weniger als günstig; und da die sittliche Verbindlichkeit des Willens der Gegenstand des moralischen Urtheils ist, so sieht man leicht, daß bei dieser Art zu urtheilen die Einbildungskraft ihre Rechnung nicht finden könne. Aber eine sittliche Verbindlichkeit des Willens läßt sich nur unter Voraussetzung einer absoluten Independenz desselben vom Zwang der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen postulirt also Freiheit und stimmt folglich mit dem Interesse der Phantasie hierin auf das Vollkommenste zusammen. Weil aber die Phantasie durch ihr Bedürfniß nicht so vorschreiben kann, wie die Vernunft durch ihren Imperativ dem Willen der Individuen vorschreibt, so ist das Vermögen der Freiheit, auf die Phantasie bezogen, etwas Zufälliges und muß daher als Uebereinstimmung des Zufalls mit dem (bedingungsweise) Nothwendigen Lust erwecken. Beurtheilen wir also jene That des Leonidas moralisch, so betrachten wir sie aus einem Gesichtspunkt, wo uns weniger ihre Zufälligkeit als ihre Nothwendigkeit in die Augen fällt. Beurtheilen wir sie hingegen ästhetisch, so betrachten wir sie aus einem Standpunkt, wo sich uns weniger ihre Nothwendigkeit als ihre Zufälligkeit darstellt. Es ist Pflicht für jeden Willen, so zu handeln, sobald er ein freier Wille ist; daß es aber überhaupt eine Freiheit des Willens giebt, welche es möglich macht, so zu handeln, dies ist eine Gunst der Natur in Rücksicht auf dasjenige Vermögen, welchem Freiheit Bedürfniß ist. Beurtheilt also der moralische Sinn — die Vernunft — eine tugendhafte Handlung, so ist Billigung das Höchste, was erfolgen kann, weil die Vernunft nie mehr und selten nur so viel finden kann, als sie fordert. Beurtheilt hingegen der ästhetische Sinn — die Einbildungskraft — die nämliche Handlung, so erfolgt eine positive Lust, weil die Einbildungskraft niemals Einstimmigkeit mit ihrem Bedürfnisse fordern kann und sich also von der wirklichen Befriedigung desselben als von einem glücklichen Zufall überrascht finden muß. Daß Leonidas die heldenmüthige Entschließung wirklich faßte, billigen wir, daß er sie fassen konnte, darüber frohlocken wir und sind entzückt.

Der Unterschied zwischen beiden Arten der Beurtheilung fällt noch deutlicher in die Augen, wenn man eine Handlung zum Grunde legt, über welche das moralische und das ästhetische Urtheil verschieden ausfallen. Man nehme die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus zu Olympia. Moralisch beurtheilt, kann

ich dieser Handlung nicht Beifall geben, insofern ich unreine Triebfedern dabei wirksam finde, um derentwillen die Pflicht der Selbsterhaltung hintangesetzt wird. Aesthetisch beurtheilt, gefällt mir aber diese Handlung, und zwar deswegen gefällt sie mir, weil sie von einem Vermögen des Willens zeugt, selbst dem mächtigsten aller Instincte, dem Triebe der Selbsterhaltung, zu widerstehen. Ob es eine rein moralische Gesinnung oder ob es blos eine mächtigere sinnliche Reizung war, was den Selbsterhaltungstrieb bei dem Schwärmer Peregrin[1]) unterdrückte, darauf achte ich bei der ästhetischen Schätzung nicht, wo ich das Individuum verlasse, von dem Verhältniß seines Willens zu dem Willensgesetz abstrahire und mir den menschlichen Willen überhaupt als Vermögen der Gattung im Verhältniß zu der ganzen Naturgewalt denke. Bei der moralischen Schätzung, hat man gesehen, wurde die Selbsterhaltung als eine Pflicht vorgestellt, daher beleidigte ihre Verletzung; bei der ästhetischen Schätzung hingegen wurde sie als ein Interesse angesehen, daher gefiel ihre Hintansetzung. Bei der letztern Art des Beurtheilens wird also die Operation gerade umgekehrt, die wir bei der erstern verrichten. Dort stellen wir das sinnlich beschränkte Individuum und den pathologisch-afficirbaren Willen dem absoluten Willensgesetz und der unendlichen Geisterpflicht, hier hingegen stellen wir das absolute Willensvermögen und die unendliche Geistergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber. Daher läßt uns das ästhetische Urtheil frei und erhebt und begeistert uns, weil wir uns schon durch das bloße Vermögen, absolut zu wollen, schon durch die bloße Anlage zur Moralität gegen die Sinnlichkeit in augenscheinlichem Vortheil befinden, weil schon durch die bloße Möglichkeit, uns vom Zwange der Natur loszusagen, unserm Freiheitsbedürfniß geschmeichelt wird. Daher beschränkt uns das moralische Urtheil und demüthigt uns, weil wir uns bei jedem besondern Willensact gegen das absolute

---

1) Die Geschichte dieses Schwärmers und seine Selbstverbrennung erzählt uns Lucian von Samosata (übersetzt von Wieland, 1788, Bd. 3). Wieland fügte seiner Uebersetzung noch eine Abhandlung bei: „Ueber die Glaubwürdigkeit Lucian's in seinen Nachrichten vom Peregrinus.“ 1791 gab Wieland dann heraus: „Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus“, auf welche in folgendem Xenion gezielt wird:

„Peregrinus Proteus.

Siehest Du Wieland, so sag ihm, ich lasse mich schönstens bedanken!
Aber er that mir zu viel Ehr' an: ich war doch ein Lump.“

Obige Stelle darf bei der Frage nach dem Verfasser dieses Xenions nicht übersehen werden.

Willensgesetz mehr oder weniger im Nachtheil befinden und durch die Einschränkung des Willens auf eine einzige Bestimmungsweise, welche die Pflicht schlechterdings fordert, dem Freiheitstriebe der Phantasie widersprochen wird. Dort schwingen wir uns von dem Wirklichen zu dem Möglichen und von dem Individuum zur Gattung empor; hier hingegen steigen wir vom Möglichen zum Wirklichen herunter und schließen die Gattung in die Schranken des Individuums ein; kein Wunder also, wenn wir uns bei ästhetischen Urtheilen erweitert, bei moralischen hingegen eingeengt und gebunden fühlen.*)

Aus diesem Allen ergiebt sich denn, daß die moralische und die ästhetische Beurtheilung, weit entfernt, einander zu unterstützen, einander vielmehr im Wege stehen, weil sie dem Gemüth zwei ganz entgegengesetzte Richtungen geben; denn die Gesetzmäßigkeit, welche die Vernunft als moralische Richterin fordert, besteht nicht mit der Ungebundenheit, welche die Einbildungskraft als ästhetische Richterin verlangt. Daher wird ein Object zu einem ästhetischen Gebrauch gerade um so viel weniger taugen, als es sich zu einem moralischen qualificirt; und wenn der Dichter es dennoch erwählen müßte, so wird er wohlthun, es so zu behandeln, daß nicht sowol unsre Vernunft auf die R e g e l des Willens, als vielmehr unsre Phantasie auf das V e r m ö g e n des Willens hingewiesen werde. Um seiner selbst willen muß der Dichter diesen Weg einschlagen; denn mit unserer Freiheit ist sein

---

*) Diese Auflösung, erinnere ich beiläufig, erklärt uns auch die Verschiedenheit des ästhetischen Eindrucks, den die Kantische Vorstellung der Pflicht auf seine verschiedenen Beurtheiler zu machen pflegt. Ein nicht zu verachtender Theil des Publicums findet diese Vorstellung der Pflicht sehr demüthigend; ein andrer findet sie unendlich erhebend für das Herz. Beide haben Recht, und der Grund dieses Widerspruchs liegt blos in der Verschiedenheit des Standpunkts, aus welchem beide diesen Gegenstand betrachten. Seine bloße Schuldigkeit thun, hat allerdings nichts Großes, und insofern das Beste, was wir zu leisten vermögen, nichts als Erfüllung, und noch mangelhafte Erfüllung unserer Pflicht ist, liegt in der höchsten Tugend nichts Begeisterndes. Aber bei allen Schranken der sinnlichen Natur dennoch treu und beharrlich seine Schuldigkeit thun und in den Fesseln der Materie dem heiligen Geistergesetz unwandelbar folgen, dies ist allerdings erhebend und der Bewunderung werth. Gegen die Geisterwelt gehalten, ist an unsrer Tugend freilich nichts Verdienstliches, und wie viel wir es uns auch kosten lassen mögen, wir werden immer u n n ü t z e K n e c h t e s e i n; gegen die Sinnenwelt gehalten, ist sie hingegen ein desto erhabeneres Object. Insofern wir also Handlungen moralisch beurtheilen und sie auf das Sittengesetz beziehen, werden wir wenig Ursache haben, auf unsere Sittlichkeit stolz zu sein; insofern wir aber auf die Möglichkeit dieser Handlungen sehen und das Vermögen unsers Gemüths, das denselben zum Grund liegt, auf die Welt der Erscheinungen beziehen, d. h. insofern wir sie ästhetisch beurtheilen, ist uns ein gewisses Selbstgefühl erlaubt, ja, es ist sogar nothwendig, weil wir ein Principium in uns aufdecken, das über alle Vergleichung groß und unendlich ist.

Reich zu Ende. Nur so lange wir außer uns anschauen, sind wir sein; er hat uns verloren, sobald wir in unsern eigenen Busen greifen. Dies erfolgt aber unausbleiblich, sobald ein Gegenstand nicht mehr als Erscheinung von uns betrachtet wird, sondern als Gesetz über uns richtet.

Selbst von den Aeußerungen der erhabensten Tugend kann der Dichter nichts für seine Absichten brauchen, als was an denselben der Kraft gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er sich nichts. Der Dichter, auch wenn er die vollkommensten sittlichen Muster vor unsre Augen stellt, hat keinen andern Zweck und darf keinen andern haben, als uns durch Betrachtung derselben zu ergetzen. Nun kann uns aber nichts ergetzen, als was unser Subject verbessert, und nichts kann uns geistig ergetzen, als was unser geistiges Vermögen erhöht. Wie kann aber die Pflichtmäßigkeit eines Andern unser Subject verbessern und unsere geistige Kraft vermehren? Daß er seine Pflicht wirklich erfüllt, beruht auf einem zufälligen Gebrauche, den er von seiner Freiheit macht, und der eben darum für uns nichts beweisen kann. Es ist blos das Vermögen zu einer ähnlichen Pflichtmäßigkeit, was wir mit ihm theilen, und indem wir in seinem Vermögen auch das unsrige wahrnehmen, fühlen wir unsere geistige Kraft erhöht. Es ist also blos die vorgestellte Möglichkeit eines absolut freien Wollens, wodurch die wirkliche Ausübung desselben unserm ästhetischen Sinn gefällt.

Noch mehr wird man sich davon überzeugen, wenn man nachdenkt, wie wenig die poetische Kraft des Eindrucks, den sittliche Charaktere oder Handlungen auf uns machen, von ihrer historischen Realität abhängt. Unser Wohlgefallen an idealischen Charakteren verliert nichts durch die Erinnerung, daß sie poetische Fictionen sind; denn es ist die poetische, nicht die historische Wahrheit, auf welche alle ästhetische Wirkung sich gründet. Die poetische Wahrheit besteht aber nicht darin, daß etwas wirklich geschehen ist, sondern darin, daß es geschehen konnte, also in der innern Möglichkeit der Sache. Die ästhetische Kraft muß also schon in der vorgestellten Möglichkeit liegen.

Selbst an wirklichen Begebenheiten historischer Personen ist nicht die Existenz, sondern das durch die Existenz kundgewordene Vermögen das Poetische. Der Umstand, daß diese Personen wirklich lebten und daß diese Begebenheiten wirklich erfolgten, kann zwar sehr oft unser Vergnügen vermehren, aber mit einem fremdartigen Zusatz, der dem poetischen Eindruck vielmehr nachtheilig als beförderlich ist. Man hat lange geglaubt, der Dicht-

kunst unsers Vaterlands einen Dienst zu erweisen, wenn man den Dichtern Nationalgegenstände zur Bearbeitung empfahl. Dadurch, hieß es, wurde die griechische Poesie so bemächtigend für das Herz, weil sie einheimische Scenen malte und einheimische Thaten verewigte. Es ist nicht zu leugnen, daß die Poesie der Alten dieses Umstandes halber Wirkungen leistete, deren die neuere Poesie sich nicht rühmen kann — aber gehörten diese Wirkungen der Kunst und dem Dichter? Wehe dem griechischen Kunstgenie, wenn es vor dem Genius der Neuern nichts weiter als diesen zufälligen Vortheil voraus hätte, und wehe dem griechischen Kunstgeschmack, wenn er durch diese historischen Beziehungen in den Werken seiner Dichter erst hätte gewonnen werden müssen! Nur ein barbarischer Geschmack braucht den Stachel des Privatinteresse, um zu der Schönheit hingelockt zu werden, und nur der Stümper borgt von dem Stoffe eine Kraft, die er in die Form zu legen verzweifelt. Die Poesie soll ihren Weg nicht durch die kalte Region des Gedächtnisses nehmen, soll nie die Gelehrsamkeit zu ihrer Auslegerin, nie den Eigennutz zu ihrem Fürsprecher machen. Sie soll das Herz treffen, weil sie aus dem Herzen floß, und nicht auf den Staatsbürger in dem Menschen, sondern auf den Menschen in dem Staatsbürger zielen.

Es ist ein Glück, daß das wahre Genie auf die Fingerzeige nicht viel achtet, die man ihm aus besserer Meinung als Befugniß zu ertheilen sich sauer werden läßt; sonst würden Sulzer und seine Nachfolger der deutschen Poesie eine sehr zweideutige Gestalt gegeben haben. Den Menschen moralisch auszubilden und Nationalgefühle in dem Bürger zu entzünden, ist zwar ein sehr ehrenvoller Auftrag für den Dichter, und die Musen wissen es am Besten, wie nahe die Künste des Erhabenen und Schönen damit zusammenhängen mögen. Aber was die Dichtkunst mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr unmittelbar nur sehr schlecht gelingen. Die Dichtkunst führt bei dem Menschen nie ein besondres Geschäft aus, und man könnte kein ungeschickteres Werkzeug erwählen, um einen einzelnen Auftrag, ein Detail gut besorgt zu sehen. Ihr Wirkungskreis ist das Total der menschlichen Natur, und blos insofern sie auf den Charakter einfließt, kann sie auf seine einzelnen Wirkungen Einfluß haben. Die Poesie kann dem Menschen werden, was dem Helden die Liebe ist. Sie kann ihm weder rathen, noch mit ihm schlagen, noch sonst eine Arbeit für ihn thun; aber zum Helden kann sie ihn erziehn, zu Thaten kann sie ihn rufen und zu Allem, was er sein soll, ihn mit Stärke ausrüsten.

Die ästhetische Kraft, womit uns das Erhabene der Gesinnung und Handlung ergreift, beruht also keineswegs auf dem Interesse der Vernunft, daß recht gehandelt *werde*, sondern auf dem Interesse der Einbildungskraft, daß recht handeln *möglich sei*, d. h. daß keine Empfindung, wie mächtig sie auch sei, die Freiheit des Gemüths zu unterdrücken vermöge. Diese Möglichkeit liegt aber in jeder starken Aeußerung von Freiheit und Willenskraft, und wo nur irgend der Dichter diese antrifft, da hat er einen zweckmäßigen Gegenstand für seine Darstellung gefunden. Für *sein* Interesse ist es eins, aus welcher Classe von Charakteren, der schlimmen oder guten, er seine Helden nehmen will, da das nämliche Maaß von Kraft, welches zum Guten nöthig ist, sehr oft zur Consequenz im Bösen erfordert werden kann. Wie viel mehr wir in ästhetischen Urtheilen auf die Kraft als auf die Richtung der Kraft, wie viel mehr auf Freiheit als auf Gesetzmäßigkeit sehen, wird schon daraus hinlänglich offenbar, daß wir Kraft und Freiheit lieber auf Kosten der Gesetzmäßigkeit geäußert, als die Gesetzmäßigkeit auf Kosten der Kraft und Freiheit beobachtet sehen. Sobald nämlich Fälle eintreten, wo das moralische Gesetz sich mit Antrieben gattet, die den Willen durch ihre Macht fortzureißen drohen, so gewinnt der Charakter ästhetisch, wenn er diesen Antrieben widerstehen kann. Ein Lasterhafter fängt an, uns zu interessiren, sobald er Glück und Leben wagen muß, um seinen schlimmen Willen durchzusetzen; ein Tugendhafter hingegen verliert in demselben Verhältniß unsre Aufmerksamkeit, als seine Glückseligkeit selbst ihn zum Wohlverhalten nöthigt. Rache zum Beispiel ist unstreitig ein unedler und selbst niedriger Affect. Nichtsdestoweniger wird sie ästhetisch, sobald sie Dem, der sie ausübt, ein schmerzhaftes Opfer kostet. Medea, indem sie ihre Kinder ermordet, zielt bei dieser Handlung auf Jason's Herz, aber zugleich führt sie einen schmerzhaften Stich auf ihr eigenes, und ihre Rache wird ästhetisch erhaben, sobald wir die zärtliche Mutter sehen.

Das ästhetische Urtheil enthält hierin mehr Wahres, als man gewöhnlich glaubt. Offenbar kündigen Laster, welche von Willensstärke zeugen, eine größere Anlage zur wahrhaften moralischen Freiheit an als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem consequenten Bösewicht nur einen einzigen Sieg über sich selbst, eine einzige Umkehrung der Maximen kostet, um die ganze Consequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böse verschwendete, dem Guten zuzuwenden. Woher sonst kann es kommen, daß wir den halbguten Charakter mit Widerwillen

von uns stoßen und dem ganz schlimmen oft mit schauernder Bewunderung folgen? Daher unstreitig, weil wir bei jenem auch die Möglichkeit des absolut freien Wollens aufgeben, diesem hingegen es in jeder Aeußerung anmerken, daß er durch einen einzigen Willensact sich zur ganzen Würde der Menschheit aufrichten kann.

In ästhetischen Urtheilen sind wir also nicht für die Sittlichkeit an sich selbst, sondern blos für die Freiheit interessirt, und jene kann nur insofern unsrer Einbildungskraft gefallen, als sie die letztere sichtbar macht. Es ist daher offenbare Verwirrung der Grenzen, wenn man moralische Zweckmäßigkeit in ästhetischen Dingen fordert und, um das Reich der Vernunft zu erweitern, die Einbildungskraft aus ihrem rechtmäßigen Gebiete verdrängen will. Entweder wird man sie ganz unterjochen müssen, und dann ist es um alle ästhetische Wirkung geschehen; oder sie wird mit der Vernunft ihre Herrschaft theilen, und dann wird für Moralität wol nicht viel gewonnen sein. Indem man zwei verschiedene Zwecke verfolgt, wird man Gefahr laufen, beide zu verfehlen. Man wird die Freiheit der Phantasie durch moralische Gesetzmäßigkeit fesseln und die Nothwendigkeit der Vernunft durch die Willkür der Einbildungskraft zerstören. [1])

---

1) In der „Neuen Thalia“ steht hier noch bemerkt: „(Die Fortsetzung künftig.)“

72.

Ueber das Erhabene.[1])

„Kein Mensch muß müssen," sagt der Jude Nathan zum Derwisch,[2]) und dieses Wort ist in einem weiteren Umfange wahr, als man demselben vielleicht einräumen möchte. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist blos, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt. Alle andere Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will.

Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden; denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns anthut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg. Aber dieser Anspruch auf absolute Befreiung von Allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.

In diesem Falle befindet sich der Mensch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle ihm überlegen sind und den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Durch seinen Verstand zwar steigert er künstlicherweise seine natürlichen Kräfte, und bis auf einen gewissen Punkt gelingt es ihm wirklich, physisch über alles Physische Herr zu werden. „Gegen Alles," sagt das Sprichwort, „giebt es Mittel, nur nicht gegen den Tod." Aber diese einzige Ausnahme, wenn sie das wirklich im strengsten Sinne ist, würde den ganzen Begriff des Menschen aufheben. Nimmermehr kann er das Wesen sein, welches will, wenn es auch nur *einen* Fall giebt, wo er schlechterdings muß, was er nicht will. Dieses einzige Schreckliche, *was er nur muß und nicht will*, wird wie ein

1) „*Kleinere prosaische Schriften von Schiller.* 3. Th. 1801." S. 3—43. Siehe die Anmerkung S. 224, sowie das S. 126 u. 127 unter Nr. 71 u. 72 Bemerkte.

2) Lessing's Nathan, 1. Aufz. 3. Auftr.

Gespenst ihn begleiten und ihn, wie auch wirklich bei den mehrsten Menschen der Fall ist, den blinden Schrecknissen der Phantasie zur Beute überliefern; seine gerühmte Freiheit ist absolut nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden ist. Die Cultur soll den Menschen in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein, seinen ganzen Begriff zu erfüllen. Sie soll ihn also fähig machen, seinen Willen zu behaupten; denn der Mensch ist das Wesen, welches will.

Dies ist auf zweierlei Weise möglich. Entweder realistisch, wenn der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrscht; oder idealistisch, wenn er aus der Natur heraustritt und so in Rücksicht auf sich den Begriff der Gewalt vernichtet. Was ihm zu dem Ersten verhilft, heißt physische Cultur. Der Mensch bildet seinen Verstand und seine sinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Gesetzen entweder zu Werkzeugen seines Willens zu machen, oder sich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu setzen. Aber die Kräfte der Natur lassen sich nur bis auf einen gewissen Punkt beherrschen oder abwehren; über diesen Punkt hinaus entziehen sie sich der Macht des Menschen und unterwerfen ihn der ihrigen.

Jetzt also wäre es um seine Freiheit gethan, wenn er keiner andern als physischen Cultur fähig wäre. Er soll aber ohne Ausnahme Mensch sein, also in keinem Fall etwas gegen seinen Willen erleiden. Kann er also den physischen Kräften keine verhältnißmäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anders übrig, als ein Verhältniß, welches ihm so nachtheilig ist, ganz und gar aufzuheben und eine Gewalt, die er der That nach erleiden muß, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts anders, als sich derselben freiwillig unterwerfen. Die Cultur, die ihn dazu geschickt macht, heißt die moralische.

Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Entweder er ist der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts, was sie an ihm ausübt, ist Gewalt; denn eh es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden, und die dynamische Natur erreicht ihn selbst nie, weil er sich von Allem, was sie erreichen kann, freithätig scheidet. Diese Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Nothwendigkeit, und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Rathschluß

lehrt, erfordert, wenn sie ein Werk der freien Wahl und Ueberlegung sein soll, schon eine größere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu sein pflegt. Glücklicherweise aber ist nicht blos in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, welche durch den Verstand entwickelt werden kann, sondern selbst in seiner sinnlich vernünftigen, d. h. menschlichen Natur eine ästhetische Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewisse sinnliche Gegenstände geweckt und durch Läuterung seiner Gefühle zu diesem idealistischen Schwung des Gemüths cultivirt werden kann. Von dieser, ihrem Begriff und Wesen nach zwar idealistischen Anlage, die aber auch selbst der Realist in seinem Leben deutlich genug an den Tag legt, obgleich er sie in seinem System nicht zugiebt,*) werde ich gegenwärtig handeln.

Zwar reichen schon die entwickelten Gefühle für Schönheit dazu hin, uns bis auf einen gewissen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen. Ein Gemüth, welches sich so weit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden und ohne alle Rücksicht auf Besitz aus der bloßen Reflexion über die Erscheinungsweise ein freies Wohlgefallen zu schöpfen, ein solches Gemüth trägt in sich selbst eine innre, unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nöthig hat, sich die Gegenstände zuzueignen, in denen es lebt, so ist es auch nicht in Gefahr, derselben beraubt zu werden. Aber endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und so lange also ein Bedürfniß auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfniß nach dem Dasein von Gegenständen übrig, und unsre Zufriedenheit ist folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Dasein gebietet. Es ist nämlich etwas ganz Anderes, ob wir ein Verlangen nach schönen und guten Gegenständen fühlen, oder ob wir blos verlangen, daß die vorhandenen Gegenstände schön und gut seien. Das Letzte kann mit der höchsten Freiheit des Gemüths bestehen, aber das Erste nicht; daß das Vorhandene schön und gut sei, können wir fordern, daß das Schöne und Gute vorhanden sei, blos wünschen. Diejenige Stimmung des Gemüths, welche gleichgiltig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existire, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, daß das Existi-

*) Wie überhaupt nichts wahrhaft idealistisch heißen kann, als was der vollkommene Realist wirklich unbewußt ausübt und nur durch eine Inconsequenz leugnet.

rende gut und schön und vollkommen sei, heißt vorzugsweise groß und erhaben, weil sie alle Realitäten des schönen Charakters enthält, ohne seine Schranken zu theilen.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner, aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen und von den Hindernissen derselben schmerzlich gerührt zu werden. Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es ist immer mit Sicherheit vorherzusagen, daß sie der Materie in moralischen und ästhetischen Dingen zu viel einräumen und die höchste Charakter- und Geschmacksprobe nicht bestehen werden. Das Moralisch-Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflößen, welches immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfniß als von einer unerfüllten Forderung zeugt. Diese muß einen rüstigern Affect zum Begleiter haben und das Gemüth eher stärken und in seiner Kraft befestigen, als kleinmüthig und unglücklich machen.

Zwei Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der eine, gesellig und hold, verkürzt uns durch sein munteres Spiel die mühvolle Reise, macht uns die Fesseln der Nothwendigkeit leicht und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles Körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläßt er uns; denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebiet; über diese hinaus kann ihn sein irdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindlichte Tiefe.

In dem ersten dieser Genien erkennt man das Gefühl des Schönen, in dem zweiten das Gefühl des Erhabenen.[1]) Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freiheit, aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt und von allem körperlichen Einfluß entbindet, sondern derjenigen, welche

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Die Führer des Lebens":

„Zweierlei Genien sind's, die Dich durchs Leben geleiten;
Wohl Dir, wenn sie vereint helfend zur Seite Dir stehn!
Mit erheiterndem Spiel verkürzt Dir der eine die Reise,
Leichter an seinem Arm werden Dir Schicksal und Pflicht.
Unter Scherz und Gespräch begleitet er bis an die Kluft Dich,
Wo an der Ewigkeit Meer schaudernd der Sterbliche steht.
Hier empfängt Dich entschlossen und ernst und schweigend der andre,
Trägt mit gigantischem Arm über die Tiefe Dich hin.
Nimmer widme Dich einem allein! Vertraue dem erstern
Deine Würde nicht an, nimmer dem andern Dein Glück!"

wir innerhalb der Natur als Menschen genießen. Wir fühlen uns frei bei der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmoniren; wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen andern als seinen eigenen Gesetzen stünde.

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von Wehsein, das sich in seinem höchsten Grad als ein Schauer äußert, und von Frohsein, das bis zum Entzücken steigen kann und, ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch weit vorgezogen wird.[1]) Diese Verbindung zweier widersprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsere moralische Selbstständigkeit auf eine unwiderlegliche Weise. Denn da es absolut unmöglich ist, daß der nämliche Gegenstand in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, daß wir selbst in zwei verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstand stehen, daß folglich zwei entgegengesetzte Naturen in uns vereinigt sein müssen, welche bei Vorstellung desselben auf ganz entgegengesetzte Art interessirt sind. Wir erfahren also durch das Gefühl des Erhabenen, daß sich der Zustand unsers Geistes nicht nothwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht nothwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbstständiges Principium in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist.

Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden; oder wir beziehen ihn auf unsere Lebenskraft und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet. Aber ob wir gleich in dem einen wie in dem andern Fall durch seine Veranlassung das peinliche Gefühl unserer Grenzen erhalten, so fliehen wir ihn doch nicht, sondern werden vielmehr mit unwiderstehlicher Gewalt von ihm angezogen. Würde dieses wol möglich sein, wenn die Grenzen unsrer Phantasie zugleich die Grenzen unsrer Fassungskraft wären? Würden wir wol an die

---

1) Kant, Urtheilskraft, 1794, S. 97: „Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist."

Allgewalt der Naturkräfte gern erinnert sein wollen, wenn wir nicht noch etwas Anderes im Rückhalt hätten, als was ihnen zum Raube werden kann? Wir ergetzen uns an dem Sinnlich-Unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. Gern lassen wir die Imagination im Reich der Erscheinungen ihren Meister finden; denn endlich ist es doch nur eine sinnliche Kraft, die über eine andere sinnliche triumphirt; aber an das Absolut-Große in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der physischen Nothwendigkeit unser Wohlsein und unser Dasein; denn das erinnert uns eben, daß sie über unsre Grundsätze nicht zu gebieten hat. Der Mensch ist in ihrer Hand, aber des Menschen Willen ist in der seinigen.

Und so hat die Natur sogar ein sinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, daß wir mehr als blos sinnlich sind; so wußte sie selbst Empfindungen dazu zu benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, daß wir der Gewalt der Empfindungen nichts weniger als sclavisch unterworfen sind. Und dies ist eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleistet werden kann, durch das Schöne der Wirklichkeit nämlich; denn im Idealschönen muß sich auch das Erhabene verlieren. Bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zusammenstimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, daß wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüth ergreift. Der physische und der moralische Mensch werden hier aufs Schärfste von einander geschieden; denn gerade bei solchen Gegenständen, wo der Erste nur seine Schranken empfindet, macht der Andere die Erfahrung seiner Kraft und wird durch eben das unendlich erhoben, was den Andern zu Boden drückt.

Ein Mensch, will ich annehmen, soll alle die Tugenden besitzen, deren Vereinigung den schönen Charakter ausmacht. Er soll in der Ausübung der Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Treue seine Wollust finden; alle Pflichten, deren Befolgung ihm die Umstände nahe legen, sollen ihm zum leichten Spiele werden, und das Glück soll ihm keine Handlung schwer machen, wozu nur immer sein menschenfreundliches

Herz ihn auffordern mag. Wem wird dieser schöne Einklang der natürlichen Triebe mit den Vorschriften der Vernunft nicht entzückend sein, und wer sich enthalten können, einen solchen Menschen zu lieben? Aber können wir uns wol bei aller Zuneigung zu demselben versichert halten, daß er wirklich ein Tugendhafter ist, und daß es überhaupt eine Tugend giebt? Wenn es dieser Mensch auch blos auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, so könnte er, ohne ein Thor zu sein, schlechterdings nicht anders handeln, und er müßte seinen eignen Vortheil hassen, wenn er lasterhaft sein wollte. Es kann sein, daß die Quelle seiner Handlungen rein ist; aber das muß er mit seinem eignen Herzen ausmachen, wir sehen nichts davon. Wir sehen ihn nicht mehr thun, als auch der blos kluge Mann thun müßte, der das Vergnügen zu seinem Gott macht. Die Sinnenwelt also erklärt das ganze Phänomen seiner Tugend, und wir haben gar nicht nöthig, uns jenseits derselben nach einem Grund davon umzusehen.

Dieser nämliche Mensch soll aber plötzlich in ein großes Unglück gerathen. Man soll ihn seiner Güter berauben, man soll seinen guten Namen zu Grund richten, Krankheiten sollen ihn auf ein schmerzhaftes Lager werfen, Alle, die er liebt, soll der Tod ihm entreißen, Alle, denen er vertraut, ihn in der Noth verlassen: in diesem Zustande suche man ihn wieder auf und fordre von dem Unglücklichen die Ausübung der nämlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einst so bereit gewesen war. Findet man ihn in diesem Stück noch ganz als den Nämlichen, hat die Armuth seine Wohlthätigkeit, der Undank seine Dienstfertigkeit, der Schmerz seine Gleichmüthigkeit, eignes Unglück seine Theilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert, bemerkt man die Verwandlung seiner Umstände in seiner Gestalt, aber nicht in seinem Betragen, in der Materie, aber nicht in der Form seines Handelns — dann freilich reicht man mit keiner Erklärung aus dem Naturbegriff mehr aus (nach welchem es schlechterdings nothwendig ist, daß das Gegenwärtige als Wirkung sich auf etwas Vergangenes als seine Ursache gründet), weil nichts widersprechender sein kann, als daß die Wirkung dieselbe bleibe, wenn die Ursache sich in ihr Gegentheil verwandelt hat. Man muß also jeder natürlichen Erklärung entsagen, muß es ganz und gar aufgeben, das Betragen aus dem Zustande abzuleiten, und den Grund des erstern aus der physischen Weltordnung heraus in eine ganz andere verlegen, welche die Vernunft zwar mit ihren Ideen erfliegen, der Verstand aber mit seinen Begriffen nicht erfassen kann. Diese Entdeckung des absoluten moralischen Vermögens, welches an keine Natur-

bedingung gebunden ist, giebt dem wehmüthigen Gefühl, wovon wir beim Anblick eines solchen Menschen ergriffen werden, den ganz eignen unaussprechlichen Reiz, den keine Lust der Sinne, so veredelt sie auch seien, dem Erhabenen streitig machen kann.

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählig (denn es giebt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbstständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist. Wenn sie durch den unmerklichen Einfluß eines weichlichen Geschmacks auch noch so viel über die Menschen gewonnen hat — wenn es ihr gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabene Rührung genug, dieses Gewebe des Betrugs zu zerreißen, dem gefesselten Geist seine ganze Schnellkraft auf einmal zurückzugeben, ihm eine Revelation über seine wahre Bestimmung zu ertheilen und ein Gefühl seiner Würde, wenigstens für den Moment, aufzunöthigen. Die Schönheit unter der Gestalt der Göttin Kalypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt, — aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentor's Gestalt; er erinnert sich seiner bessern Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frei. [1])

Das Erhabene wie das Schöne ist durch die ganze Natur verschwenderisch ausgegossen und die Empfindungsfähigkeit für

---

1) Das erste bis siebente Buch von Fenelon's berühmtem Roman: „Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse", erzählt den Aufenthalt Telemach's auf der Insel der Kalypso. Am Schlusse des siebenten Buches heißt es: „Mentor vit bien que Télémaque alloit retomber dans toutes ses faiblesses, et qu'il n'y avoit pas un seul moment à perdre. Il aperçut de loin au milieu des flots un vaisseau arrêté qui n'osoit approcher de l'île, parce que tous les pilotes connoissoient que l'île de Calypso étoit inaccessible à tous les mortels. Aussitôt le sage Mentor poussant Télémaque, qui étoit assis sur le bord du rocher, le précipite dans la mer, et s'y jette avec lui. Télémaque, surpris de cette violente chute, but l'onde amère et devint le jouet des flots. Mais revenant à lui, et voyant Mentor qui lui tendoit la main pour lui aider à nager, il ne songea plus qu'à s'éloigner de l'île fatale." — Auf den Schluß des Romans spielt Schiller an in seinem Gedicht „Die Künstler" (I. 1. S. 56).

Beides in alle Menschen gelegt; aber der Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muß ihm nachgeholfen werden. Schon der Zweck der Natur bringt es mit sich, daß wir der Schönheit zuerst entgegeneilen, wenn wir noch vor dem Erhabenen fliehn; denn die Schönheit ist unsre Wärterin im kindischen Alter und soll uns ja aus dem rohen Naturstand zur Verfeinerung führen. Aber ob sie gleich unsre erste Liebe ist und unsre Empfindungsfähigkeit für dieselbe zuerst sich entfaltet, so hat die Natur doch dafür gesorgt, daß sie langsamer reif wird und zu ihrer völligen Entwicklung erst die Ausbildung des Verstandes und Herzens abwartet. Erreichte der Geschmack seine völlige Reife, ehe Wahrheit und Sittlichkeit auf einen bessern Weg, als durch ihn geschehen kann, in unser Herz gepflanzt wären, so würde die Sinnenwelt ewig die Grenze unsrer Bestrebungen bleiben. Wir würden weder in unsern Begriffen noch in unsern Gesinnungen über sie hinausgehn, und was die Einbildungskraft nicht darstellen kann, würde auch keine Realität für uns haben. Aber glücklicherweise liegt es schon in der Einrichtung der Natur, daß der Geschmack, obgleich er zuerst blüht, doch zuletzt unter allen Fähigkeiten des Gemüths seine Zeitigung erhält. In dieser Zwischenzeit wird Frist genug gewonnen, einen Reichthum von Begriffen in dem Kopf und einen Schatz von Grundsätzen in der Brust anzupflanzen und dann besonders auch die Empfindungsfähigkeit für das Große und Erhabene aus der Vernunft zu entwickeln.

So lange der Mensch blos Sclave der physischen Nothwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfnisse noch keinen Ausgang gefunden hatte und die hohe dämonische Freiheit in seiner Brust noch nicht ahnte, so konnte ihn die unfaßbare Natur nur an die Schranken seiner Vorstellungskraft und die verderbende Natur nur an seine physische Ohnmacht erinnern. Er mußte also die erste mit Kleinmuth vorübergehen und sich von der andern mit Entsetzen abwenden. Kaum aber macht ihm die freie Betrachtung gegen den blinden Andrang der Naturkräfte Raum, und kaum entdeckt er in dieser Fluth von Erscheinungen etwas Bleibendes in seinem eigenen Wesen, so fangen die wilden Naturmassen um ihn herum an, eine ganz andere Sprache zu seinem Herzen zu reden, und das Relativ-Große außer ihm ist der Spiegel, worin er das Absolut-Große in ihm selbst erblickt. Furchtlos und mit schauerlicher Lust nähert er sich jetzt diesen Schreckbildern seiner Einbildungskraft und bietet absichtlich die ganze Kraft dieses Vermögens auf, das Sinnlich-Unendliche dar-

zustellen, um, wenn es bei diesem Versuche dennoch erliegt, die Ueberlegenheit seiner Ideen über das Höchste, was die Sinnlichkeit leisten kann, desto lebhafter zu empfinden. Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabsehbarer Höhen, der weite Ocean zu seinen Füßen und der größere Ocean über ihm entreißen seinen Geist der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenschaft des physischen Lebens. Ein größerer Maaßstab der Schätzung wird ihm von der simpeln Majestät der Natur vorgehalten, und von ihren großen Gestalten umgeben, erträgt er das Kleine in seiner Denkart nicht mehr. Wer weiß, wie manchen Lichtgedanken oder Heldenentschluß, den kein Studirkerker und kein Gesellschaftsaal zur Welt gebracht haben möchte, nicht schon dieser muthige Streit des Gemüths mit dem großen Naturgeist auf einem Spaziergang gebar — wer weiß, ob es nicht dem seltenern Verkehr mit diesem großen Genius zum Theil zuzuschreiben ist, daß der Charakter der Städter sich so gerne zum Kleinlichen wendet, verkrüppelt und welkt, wenn der Sinn des Nomaden offen und frei bleibt wie das Firmament, unter dem er sich lagert.

Aber nicht blos das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auch das Unfaßbare für den Verstand, die Verwirrung, kann, sobald sie ins Große geht und sich als Werk der Natur ankündigt (denn sonst ist sie verächtlich), zu einer Darstellung des Uebersinnlichen dienen und dem Gemüth einen Schwung geben. Wer verweilt nicht lieber bei der geistreichen Unordnung einer natürlichen Landschaft als bei der geistlosen Regelmäßigkeit eines französischen Gartens? Wer bestaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwischen Fruchtbarkeit und Zerstörung in Siciliens Fluren, weidet sein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Ossian's großer Natur, als daß er in dem schnurgerechten Holland den sauren Sieg der Geduld über das trotzigste der Elemente bewundert? Niemand wird leugnen, daß in Bataviens Triften für den physischen Menschen besser gesorgt ist als unter dem tückischen Krater des Vesuv, und daß der Verstand, der begreifen und ordnen will, bei einem regulären Wirthschaftsgarten weit mehr als bei einer wilden Naturlandschaft seine Rechnung findet. Aber der Mensch hat noch ein Bedürfniß mehr, als zu leben und sich wohl sein zu lassen, und auch noch eine andere Bestimmung, als die Erscheinungen um ihn herum zu begreifen.

Was dem Reisenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der physischen Schöpfung so anziehend macht, eben das eröffnet einem begeisterungsfähigen Gemüth selbst in der bedenklichen

Anarchie der moralischen Welt die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freilich die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des **Verstandes** beleuchtet und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint und bei Weitem in den mehrsten Fällen Verdienst und Glück mit einander im Widerspruche stehn. Er will haben, daß in dem großen Weltlaufe Alles wie in einer guten Wirthschaft geordnet sei, und vermißt er, wie es nicht wol anders sein kann, diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts anders übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt.[1] Wenn er es hingegen gutwillig aufgiebt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntniß bringen zu wollen, so gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieser

---

1) Vgl. „**Die Worte des Wahns**" (I. 1. S. 159):

„So lang' er glaubt, daß das buhlende Glück
Sich dem Edeln vereinigen werde; —
Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick,
Nicht dem Guten gehöret die Erde;
Er ist ein Fremdling, er wandert aus
Und suchet ein unvergänglich Haus."

In seinen „**Künstlern**" hatte Schiller noch die Idee der Unsterblichkeit dem Schönheitssinne zugeschrieben:

„Doch in den großen Weltenlauf
Ward Euer Ebenmaaß zu früh getragen.
Als des Geschickes dunkle Hand,
Was sie vor Eurem Auge schnürte,
Vor Eurem Aug' nicht auseinanderband,
Das Leben in die Tiefe schwand,
Eh es den schönen Kreis vollführte —
Da führtet Ihr aus kühner Eigenmacht
Den Bogen weiter durch der Zukunft Nacht;
Da stürztet Ihr Euch ohne Beben
In des Avernus schwarzen Ocean
Und trafet das entflohne Leben
Jenseits der Urne wieder an."

Er schreibt über diese Stelle an Körner den 30. März 1789: „Das menschliche Leben, sage ich in den vorhergehenden Versen, erscheint dem Menschen als ein Bogen, d. h. als ein unvollkommener Theil eines Kreises, den er durch die Nacht des Grabes fortsetzt, um den Zirkel ganz zu machen (von Schönheit oder Kunstgefühl sich regieren lassen, ist ja nichts Anderes, als den Hang haben, Alles ganz zu machen, Alles zur Vollendung zu bringen). — Diese ganze Strophe muß man überhaupt mit einer lebhaften Gegenwart des Hauptgedankens lesen, daß der Mensch, in dem einmal das Gefühl für Schönheit, für Wohlklang und Ebenmaaß rege und herrschend geworden ist, nicht ruhen kann, bis er Alles um sich in Einheit auflöst, alle Bruchstücke ganz macht, alles Mangelhafte vollendet, oder, was ebenso viel sagt, bis er alle Formen um sich her den vollkommensten nähert."

verloren giebt. Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten muß, übersteigend und unbrauchbar werden, macht sie zu einem desto treffendern Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter sich nimmt, so hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freiheit überraschend zusammenstimmt. Unter dieser Idee der Freiheit, welche sie aus ihrem eigenen Mittel nimmt, faßt also die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zusammen, was der Verstand in keine Einheit der Erkenntniß verbinden kann, unterwirft sich durch diese Idee das unendliche Spiel der Erscheinungen und behauptet also ihre Macht zugleich über den Verstand als sinnlich bedingtes Vermögen. Erinnert man sich nun, welchen Werth es für ein Vernunftwesen haben muß, sich seiner Independenz von Naturgesetzen bewußt zu werden, so begreift man, wie es zugeht, daß Menschen von erhabener Gemüthsstimmung durch diese ihnen dargebotene Idee der Freiheit sich für allen Fehlschlag der Erkenntniß für entschädigt halten können. Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Uebeln ist für edle Gemüther ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt.[1]) Das Letzte macht den Menschen blos zu einem geistreichen Product und glücklichern Bürger der Natur; die Freiheit macht ihn zum Bürger und Mit-

---

1) Vgl. „Kabale und Liebe", 2. Act, 1. Scene: (Lady.) „Was fang' ich mit Leuten an, deren Seelen so gleich als ihre Sackuhren gehen?" Desgl. „Don Karlos", 3. Act, 10. Auftr.:

(Marquis.) „Sehen Sie Sich um
In seiner herrlichen Natur! Auf Freiheit
Ist sie gegründet — und wie reich ist sie
Durch Freiheit! Er, der große Schöpfer, wirft
In einen Tropfen Thau den Wurm und läßt
Noch in den todten Räumen der Verwesung
Die Willkür sich ergetzen — —
Er — der Freiheit
Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
Er läßt des Uebels grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben — ihn,
Den Künstler, wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze."

herrscher eines höhern Systems, wo es unendlich ehrenvoller ist, den untersten Platz einzunehmen, als in der physischen Ordnung den Reihen anzuführen.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, und nur aus diesem, ist mir die Weltgeschichte eine erhabenes Object. Die Welt als historischer Gegenstand ist im Grunde nichts anders als der Conflict der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freiheit des Menschen, und den Erfolg dieses Kampfs berichtet uns die Geschichte. So weit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affecte im Menschen gezählt werden müssen) weit größere Thaten zu erzählen als von der selbstständigen Vernunft, und diese hat blos durch einzelne Ausnahmen vom Naturgesetz in einem Cato, Aristides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man sich nur der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntniß — wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeinte Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt fordert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Uebereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrungen widerlegt, und so gefällig die Natur in ihrem organischen Reich sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurtheilung richtet oder zu richten scheint, so unbändig reißt sie im Reich der Freiheit den Zügel ab, woran der Speculationsgeist sie gern gefangen führen möchte.

Wie ganz anders, wenn man darauf resignirt, sie zu erklären, und diese ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurtheilung macht. Eben der Umstand, daß die Natur, im Großen angesehen, aller Regeln, die wir durch unsern Verstand ihr vorschreiben, spottet, daß sie auf ihrem eigenwilligen, freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in einem Untergang mit sich fortreißt, daß sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme faßt und zerschmettert, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang baut — mit einem Wort, dieser Abfall der Natur im Großen von den Erkenntnißregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären, und von ihrem Reiche gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüth wird also unwiderstehlich aus

der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.

Noch viel weiter als die sinnlich unendliche führt uns die furchtbare und zerstörende Natur, so lange wir nämlich blos freie Betrachter derselben bleiben. Der sinnliche Mensch freilich und die Sinnlichkeit in dem vernünftigen fürchten nichts so sehr, als mit dieser Macht zu zerfallen, die über Wohlsein und Existenz zu gebieten hat.

Das höchste Ideal, wornach wir ringen, ist, mit der physischen Welt als der Bewahrerin unserer Glückseligkeit in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genöthigt zu sein, mit der moralischen zu brechen, die unsre Würde bestimmt. Nun geht es aber bekanntermaßen nicht immer an, beiden Herren zu dienen, und wenn auch (ein fast unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfnisse nie in Streit gerathen sollte, so geht doch die Naturnothwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menschen ein, und weder seine Kraft noch seine Geschicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängnisse sicherstellen. Wohl ihm also, wenn er gelernt hat, zu ertragen, was er nicht ändern kann, und preiszugeben mit Würde, was er nicht retten kann! Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten — wo es kein andres Mittel giebt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen — und kein andres Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesse, ehe noch eine physische Macht es thut, sich moralisch zu entleiben.

Dazu nun stärken ihn erhabene Rührungen und ein öfterer Umgang mit der zerstörenden Natur, sowol da, wo sie ihm ihre verderbliche Macht blos von ferne zeigt, als wo sie sie wirklich gegen seine Mitmenschen äußert. Das Pathetische ist ein künstliches Unglück, und wie das wahre Unglück setzt es uns in *unmittelbaren Verkehr* mit dem Geistergesetz, das in unserm Busen gebietet. Aber das wahre Unglück wählt seinen Mann und seine Zeit nicht immer gut; es überrascht uns oft wehrlos und, was noch schlimmer ist, es *macht* uns oft *wehrlos*. Das künstliche Unglück des Pathetischen hingegen findet uns in voller Rüstung, und weil es blos eingebildet ist, so gewinnt das selbstständige Principium in unserm Gemüthe Raum, seine absolute Independenz zu behaupten. Je öfter nun der Geist diesen Act von Selbstthätigkeit erneuert, desto mehr wird ihm derselbe zur Fertigkeit, einen desto größern Vorsprung gewinnt er vor dem

sinnlichen Trieb, daß er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein ernsthaftes wird, im Stande ist, es als ein künstliches zu behandeln und — der höchste Schwung der Menschennatur! — das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen. Das Pathetische, kann man daher sagen, ist eine Inoculation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird.

Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen, verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Nothwendigkeit einen Schleier wirft und, um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängniß! Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich aufhören — nur in der Bekanntschaft mit denselben ist Heil für uns. Zu dieser Bekanntschaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauspiel der Alles zerstörenden und wieder erschaffenden und wieder zerstörenden Veränderung — des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal ringenden [1]) Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphirenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld, welche die Geschichte in reichem Maaß aufstellt und die tragische Kunst nachahmend vor unsre Augen bringt. Denn wo wäre Derjenige, der bei einer nicht ganz verwahrlosten moralischen Anlage von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago lesen und [2]) bei solchen Scenen verweilen kann, ohne dem ernsten Gesetz der Nothwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, seinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten und, ergriffen von dieser ewigen Untreue alles Sinnlichen, nach dem Beharrlichen in seinem Busen zu greifen? [3]) Die Fähigkeit, das

---

1) So muß nach Vollmer's Vermuthung statt „eingehenden", wie in den „Kleineren prosaischen Schriften" steht, gelesen werden. Körner vermuthete, daß etwas ausgefallen wäre, und schrieb: „der in den Kampf mit dem Schicksal eingehenden".

2) Die Worte „lesen und" sind in den neueren Ausgaben zugesetzt, da hier offenbar ein Druckfehler vorliegt und der Satz sonst keinen Sinn giebt.

3) Vgl. Goethe's Gedicht „Dauer im Wechsel":

„Lass' den Anfang mit dem Ende
Sich in Eins zusammenziehn!

Erhabene zu empfinden, ist also eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowol wegen ihres Ursprungs aus dem selbstständigen Denk- und Willensvermögen unsre Achtung, als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwickelung verdient. Das Schöne macht sich blos verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; und weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.

Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. Ueber dem Bestreben, unserm Geisterberuf Genüge zu leisten, würden wir unsre Menschheit versäumen und, alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Charakters einbüßen und, an diese zufällige Form des Daseins unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet und unsre Empfänglichkeit für Beides in gleichem Maaß ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sclaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht in der intelligibeln Welt zu verscherzen.

Nun stellt zwar schon die Natur für sich allein Objecte in Menge auf, an denen sich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Mensch ist, wie in andern Fällen, so auch hier von der zweiten Hand besser bedient als von der ersten und will lieber einen zubereiteten und auserlesenen Stoff von der Kunst empfangen, als an der unreinen Quelle der Natur mühsam und dürftig schöpfen. Der nachahmende Bildungstrieb,

---

Schneller als die Gegenstände
Selber Dich vorüberfliehn.
Danke, daß die Gunst der Musen
Unvergängliches verheißt:
Den Gehalt in Deinem Busen
Und die Form in Deinem Geist."

der keinen Eindruck erleiden kann, ohne sogleich nach einem lebendigen Ausdruck zu streben, und in jeder schönen oder großen Form der Natur eine Ausforderung erblickt, mit ihr zu ringen,[1]) hat vor derselben den großen Vortheil voraus, dasjenige als Hauptzweck und als ein eigenes Ganzes behandeln zu dürfen, was die Natur — wenn sie es nicht gar absichtlos hinwirft — bei Verfolgung eines ihr näher liegenden Zwecks blos im Vorbeigehen mitnimmt. Wenn die Natur in ihren schönen organischen Bildungen entweder durch die mangelhafte Individualität des Stoffes oder durch Einwirkung heterogener Kräfte Gewalt erleidet, oder wenn sie in ihren großen und pathetischen Scenen Gewalt ausübt und als eine Macht auf den Menschen wirkt, da sie doch blos als Object der freien Betrachtung ästhetisch werden kann, so ist ihre Nachahmerin, die bildende Kunst, völlig frei, weil sie von ihrem Gegenstand alle zufällige Schranken absondert, und läßt auch das Gemüth des Betrachters frei, weil sie nur den Schein und nicht die Wirklichkeit nachahmt. Da aber der ganze Zauber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, so hat die Kunst alle Vortheile der Natur, ohne ihre Fesseln mit ihr zu theilen.

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Die Künstler“ (I. 1. S. 49):
„Zu edel schon, nicht müßig zu empfangen,
Schuft Ihr im Sand — im Thon den holden Schatten nach,
Im Umriß ward sein Dasein aufgefangen.
Lebendig regte sich des Wirkens süße Lust, —
Die erste Schöpfung trat aus Eurer Brust.“

73.

Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst.[1])

Gemein ist Alles, was nicht zu dem Geiste spricht und kein anderes als ein sinnliches Interesse erregt. Es giebt zwar tausend Dinge, die schon durch ihren Stoff oder Inhalt gemein sind; aber weil das Gemeine des Stoffes durch die Behandlung veredelt werden kann, so ist in der Kunst nur vom Gemeinen in der Form die Rede. Ein gemeiner Kopf wird den edelsten Stoff durch eine gemeine Behandlung verunehren; ein großer Kopf und ein edler Geist hingegen wird selbst das Gemeine zu adeln wissen, und zwar dadurch, daß er es an etwas Geistiges anknüpft und eine große Seite daran entdeckt. So wird uns ein Geschichtschreiber von gemeinem Schlage die unbedeutendsten Verrichtungen eines Helden ebenso sorgfältig als seine erhabensten Thaten berichten und sich ebenso lang bei seinem Stammbaum, seiner Kleidertracht, seinem Hauswesen als bei seinen Entwürfen und Unternehmungen verweilen. Seine größten Thaten wird er so erzählen, daß kein Mensch es ihnen ansieht, was sie sind. Umgekehrt wird ein Geschichtschreiber von Geist und eignem Seelenadel auch in das Privatleben und in die unwichtigsten Handlungen seines Helden ein Interesse und einen Gehalt legen, der sie wichtig macht. Einen gemeinen Geschmack haben in der bildenden Kunst die niederländischen Maler, einen edlen und großen Geschmack die Italiener, noch mehr aber die Griechen bewiesen. Diese gingen immer auf das Ideal, verwarfen jeden gemeinen Zug und wählten auch keinen gemeinen Stoff.

Ein Porträtmaler kann seinen Gegenstand gemein und kann ihn groß behandeln. Gemein, wenn er das Zufällige ebenso sorgfältig darstellt als das Nothwendige, wenn er das Große vernachlässigt und das Kleine sorgfältig ausführt; groß, wenn er das Interessanteste herauszufinden weiß, das Zufällige von dem Nothwendigen scheidet, das Kleine nur andeutet

---

1) „Kleinere prosaische Schriften von Schiller. 4. Th. Leipzig 1802." S. 310—325.

und das Große ausführt. Groß aber ist nichts als der Ausdruck der Seele in Handlungen, Geberden und Stellungen.

Ein Dichter behandelt seinen Stoff gemein, wenn er unwichtige Handlungen ausführt und über wichtige flüchtig hinweggeht. Er behandelt ihn groß, wenn er ihn mit dem Großen verbindet. Homer wußte den Schild des Achilles sehr geistreich zu behandeln, obgleich die Verfertigung eines Schildes dem Stoff nach etwas sehr Gemeines ist. [1])

Noch eine Stufe unter dem Gemeinen steht das Niedrige, welches von jenem darin unterschieden ist, daß es nicht blos etwas Negatives, nicht blos Mangel des Geistreichen und Edeln, sondern etwas Positives, nämlich Rohheit des Gefühls, schlechte Sitten und verächtliche Gesinnungen anzeigt. Das Gemeine zeugt blos von einem fehlenden Vorzug, der sich wünschen läßt, das Niedrige von dem Mangel einer Eigenschaft, die von Jedem gefordert werden kann. So ist z. B. die Rache an sich, wo sie sich auch finden und wie sie sich auch äußern mag, etwas Gemeines, weil sie einen Mangel von Edelmuth beweist. Aber man unterscheidet noch besonders eine niedrige Rache, wenn der Mensch, der sie ausübt, sich verächtlicher Mittel bedient, sie zu befriedigen. Das Niedrige bezeichnet immer etwas Grobes und Pöbelhaftes; gemein aber kann auch ein Mensch von Geburt und bessern Sitten denken und handeln, wenn er mittelmäßige Gaben besitzt. Ein Mensch handelt gemein, der nur auf seinen Nutzen bedacht ist, und insofern steht er dem edeln Menschen entgegen, der sich selbst vergessen kann, um einem Andern einen Genuß zu verschaffen. Derselbe Mensch aber würde niedrig handeln, wenn er seinem Nutzen auf Kosten seiner Ehre nachginge und auch nicht einmal die Gesetze des Anstandes dabei respectiren wollte. Das Gemeine ist also dem Edeln, das Niedrige dem Edeln und Anständigen zugleich entgegengesetzt. Jeder Leidenschaft ohne allen Widerstand nachgeben, jeden Trieb befriedigen, ohne sich auch nur von den Regeln des Wohlstands, viel weniger von denen der Sittlichkeit zügeln zu lassen, ist niedrig und verräth eine niedrige Seele.

---

1) Ilias, 18. Gesang, V. 478 ff. Vgl. Schiller's Gedicht „Die vier Weltalter" (I. 1. S. 73):

„Und wie der erfindende Sohn des Zeus
Auf des Schildes einfachem Runde
Die Erde, das Meer und den Sternenkreis
Gebildet mit göttlicher Kunde,
So drückt er ein Bild des unendlichen All
In des Augenblicks flüchtig verrauschenden Schall."

Auch in Kunstwerken kann man in das Niedrige verfallen, nicht blos indem man niedrige Gegenstände wählt, die der Sinn für Anstand und Schicklichkeit ausschließt, sondern auch indem man sie niedrig behandelt. Niedrig behandelt man einen Gegenstand, wenn man entweder diejenige Seite an ihm, welche der gute Anstand verbergen heißt, bemerklich macht, oder wenn man ihm einen Ausdruck giebt, der auf niedrige Nebenvorstellungen leitet. In dem Leben des größten Mannes kommen niedrige Verrichtungen vor; aber nur ein niedriger Geschmack wird sie herausheben und ausmalen.

Man findet Gemälde aus der heiligen Geschichte, wo die Apostel, die Jungfrau und Christus selbst einen Ausdruck haben, als wenn sie aus dem gemeinsten Pöbel wären aufgegriffen worden. Alle solche Ausführungen beweisen einen niedrigen Geschmack, der uns ein Recht giebt, auf eine rohe und pöbelhafte Denkart des Künstlers selbst zu schließen.

Es giebt zwar Fälle, wo das Niedrige auch in der Kunst gestattet werden kann, da nämlich, wo es Lachen erregen soll. Auch ein Mensch von feinen Sitten kann zuweilen, ohne einen verderbten Geschmack zu verrathen, an dem rohen, aber wahren Ausdruck der Natur und an dem Contrast zwischen den Sitten der feinen Welt und des Pöbels sich belustigen. Die Betrunkenheit eines Menschen von Stande würde, wo sie auch vorkäme, Mißfallen erregen; aber ein betrunkener Postillon, Matrose und Karrenschieber macht uns lachen. Scherze, die uns an einem Menschen von Erziehung unerträglich sein würden, belustigen uns im Mund des Pöbels. Von dieser Art sind viele Scenen des Aristophanes, die aber zuweilen auch diese Grenze überschreiten und schlechterdings verwerflich sind. Deswegen ergetzen wir uns an Parodien, wo Gesinnungen, Redensarten und Verrichtungen des gemeinen Pöbels denselben vornehmen Personen untergeschoben werden, die der Dichter mit aller Würde und Anstand behandelt hat. Sobald es der Dichter blos auf ein Lachstück anlegt und weiter nichts will, als uns belustigen, so können wir ihm auch das Niedrige hingehen lassen, nur muß er nie Unwillen oder Ekel erregen.

Unwillen erregt er, wenn er das Niedrige da anbringt, wo wir es schlechterdings nicht verzeihen können, bei Menschen nämlich, von denen wir berechtigt sind, feinere Sitten zu fordern. Handelt er dagegen, so beleidigt er entweder die Wahrheit, weil wir ihn lieber für einen Lügner halten als glauben wollen, daß Menschen von Erziehung wirklich so niedrig handeln können;

oder seine Menschen beleidigen unser Sittengefühl und erregen, welches noch schlimmer ist, unsre Indignation. Ganz anders ist es in der Farce, wo zwischen dem Dichter und dem Zuschauer ein stillschweigender Contract[1]) ist, daß man keine Wahrheit zu erwarten habe. In der Farce dispensiren wir den Dichter von aller Treue der Schilderung, und er erhält gleichsam ein Privilegium, uns zu belügen. Denn hier gründet sich das Komische gerade auf seinen Contrast mit der Wahrheit; es kann aber unmöglich zugleich wahr sein und mit der Wahrheit contrastiren.

Es giebt aber auch im Ernsthaften und Tragischen einige seltene Fälle, wo das Niedrige angewandt werden kann. Alsdann muß es aber ins Furchtbare übergehn, und die augenblickliche Beleidigung des Geschmacks muß durch eine starke Beschäftigung des Affects ausgelöscht und also von einer höhern tragischen Wirkung gleichsam verschlungen werden. Stehlen z. B. ist etwas absolut Niedriges, und was auch unser Herz zur Entschuldigung eines Diebs vorbringen kann, wie sehr er auch durch den Drang der Umstände mag verleitet worden sein, so ist ihm ein unauslöschliches Brandmal aufgedrückt, und ästhetisch bleibt er immer ein niedriger Gegenstand. Der Geschmack verzeiht hier noch weniger als die Moral, und sein Richterstuhl ist strenger, weil ein ästhetischer Gegenstand auch für alle Nebenideen verantwortlich ist, die auf seine Veranlassung in uns rege gemacht werden, da hingegen die moralische Beurtheilung von allem Zufälligen abstrahirt. Ein Mensch, der stiehlt, würde demnach für jede poetische Darstellung von ernsthaftem Inhalt ein höchst verwerfliches Object sein. Wird aber dieser Mensch zugleich Mörder, so ist er zwar moralisch noch viel verwerflicher, aber ästhetisch wird er dadurch wieder um einen Grad brauchbarer. Derjenige, der sich (ich rede hier immer nur von der ästhetischen Beurtheilungsweise) durch eine Infamie erniedrigt, kann durch ein Verbrechen wieder in etwas erhöht und in unsre ästhetische Achtung restituirt werden. Diese Abweichung des moralischen Urtheils von dem ästhetischen ist merkwürdig und verdient Aufmerksamkeit. Man kann mehrere Ursachen davon anführen. Erstlich habe ich schon gesagt, daß, weil das ästhetische Urtheil von der Phantasie abhängt, auch alle Nebenvorstellungen, welche durch einen Gegenstand in uns erregt werden und mit

1) So hat Körner mit Recht geschrieben statt „Contrast“, wie in dem ersten Drucke steht.

demselben in einer natürlichen Verbindung stehen, auf dieses Urtheil einfließen. Sind nun diese Nebenvorstellungen von einer niedrigen Art, so erniedrigen sie den Hauptgegenstand unvermeidlich.

Zweitens sehen wir in der ästhetischen Beurtheilung auf die Kraft, bei einer moralischen auf die Gesetzmäßigkeit. Kraftmangel ist etwas Verächtliches, und jede Handlung, die uns darauf schließen läßt, ist es gleichfalls. Jede feige und kriechende That ist uns widrig durch den Kraftmangel, den sie verräth; umgekehrt kann uns eine teufelische That, sobald sie nur Kraft verräth, ästhetisch gefallen. Ein Diebstahl aber zeigt eine kriechende, feige Gesinnung an; eine Mordthat hat wenigstens den Schein von Kraft, wenigstens richtet sich der Grad unsers Interesse, das wir ästhetisch daran nehmen, nach dem Grad der Kraft, der dabei geäußert worden ist.

Drittens werden wir bei einem schweren und schrecklichen Verbrechen von der Qualität desselben abgezogen und auf seine furchtbaren Folgen aufmerksam gemacht. Die stärkere Gemüthsbewegung unterdrückt alsdann die schwächere. Wir sehen nicht rückwärts in die Seele des Thäters, sondern vorwärts in sein Schicksal, auf die Wirkungen seiner That. Sobald wir aber anfangen zu zittern, so schweigt jede Zärtlichkeit des Geschmacks. Der Haupteindruck erfüllt unsre Seele ganz, und die zufälligen Nebenideen, an denen eigentlich das Niedrige hängt, erlöschen. Daher ist der Diebstahl des jungen Ruhberg, in Verbrechen aus Ehrsucht, auf der Schaubühne nicht widrig, sondern wahrhaft tragisch.[1]) — Der Dichter hat mit vieler Geschicklichkeit die Umstände so geleitet, daß wir fortgerissen werden und nicht zu Athem kommen. Das schreckliche Elend seiner Familie und besonders der Jammer seines Vaters sind Gegenstände, die unsre ganze Aufmerksamkeit von dem Thäter hinweg und auf die Folgen seiner That leiten. Wir sind viel zu sehr im Affect, um uns auf die Vorstellungen der Schande einzulassen, womit der Diebstahl gebrandmarkt wird. Kurz, das Niedrige wird durch das Schreckliche versteckt. Es ist sonderbar, daß dieser wirklich begangene Diebstahl des jungen Ruhberg nicht so viel Widriges hat als der bloße ungegründete Verdacht eines Diebstahls in einem andern Schauspiel. Hier wird ein junger Officier unverdienterweise beschuldigt, einen silbernen Löffel eingesteckt zu haben, der

---

1) Vgl. Band XIV. S. 239.

sich nachher findet. [1]) Das Niedrige ist also hier blos eingebildet, bloßer Verdacht, und doch thut es dem unschuldigen Helden des Stücks in unsrer ästhetischen Vorstellung unwiederbringlich Schaden. Die Ursache ist, weil die Voraussetzung, daß ein Mensch niedrig handeln könne, keine feste Meinung von seinen Sitten beweist, da die Gesetze der Convenienz es mit sich bringen, daß man Einen so lange für einen Mann von Ehre hält, als er nicht das Gegentheil *zeigt*. Traut man ihm also etwas Verächtliches zu, so sieht es aus, als ob er doch irgend einmal zur Möglichkeit eines solchen Argwohns Anlaß gegeben hätte, obgleich das Niedrige eines unverdienten Verdachts eigentlich auf Seiten des Beschuldigers ist. Dem Helden des angeführten Stücks thut es noch mehr Schaden, daß er *Officier* und *Liebhaber* einer Dame von Erziehung und Stande ist. Mit diesen beiden Prädicaten macht das Prädicat des Stehlens einen ganz erschrecklichen Contrast, und es ist uns unmöglich, uns nicht augenblicklich daran zu erinnern, wenn er bei seiner Dame ist, daß er den silbernen Löffel in der Tasche haben könnte. Das größte Unglück dabei ist, daß derselbe den auf ihm ruhenden Verdacht gar nicht ahnt; denn wäre dieses, so würde er als Officier eine blutige Genugthuung fordern; die Folgen würden dann ins Fürchterliche gehen und das Niedrige verschwinden.

Noch muß man das Niedrige der Gesinnung von dem Niedrigen der Handlung und des Zustandes wohl unterscheiden. Das erste ist *unter* aller ästhetischen Würde, das letzte kann öfters sehr gut damit bestehen. *Sclaverei* ist niedrig, aber eine sclavische Gesinnung in der Freiheit ist verächtlich; eine sclavische Beschäftigung hingegen ohne eine solche Gesinnung ist es nicht, vielmehr kann das Niedrige des Zustandes, mit Hoheit der Gesinnung verbunden, ins Erhabene übergehen. Der Herr des Epiktet, der ihn schlug, handelte niedrig, und der geschlagene Sclave zeigte eine erhabene Seele. Wahre Größe schimmert aus einem niedrigen Schicksal nur desto herrlicher hervor, und der

---

1) In Fr. L. Schröder's Lustspiel „Der Fähndrich". Vgl. Schiller's Gedicht „*Shakespeare's Schatten*" (I. 1. S. 207):

„„Was? Es dürfte kein Cäsar auf Euren Bühnen sich zeigen,
Kein Achill, kein Orest, keine Andromache mehr?" —
Nichts! Man siehet bei uns nur Pfarrer, Commerzienräthe,
Fähndriche, Secretärs oder Husarenmajors.
„Aber, ich bitte Dich, Freund, was kann denn dieser Misere
Großes begegnen, was kann Großes denn durch sie geschehn?" —
Was? Sie machen Kabale, sie leihen auf Pfänder, sie stecken
Silberne Löffel ein, wagen den Pranger und mehr."

Künstler darf sich nicht fürchten, seinen Helden auch in einer verächtlichen Hülle aufzuführen, sobald er nur versichert ist, daß ihm der Ausdruck des innern Werths zu Gebote steht.

Aber was dem Dichter erlaubt sein kann, ist dem Maler nicht immer gestattet. Jener bringt seine Objecte blos vor die Phantasie, Dieser hingegen unmittelbar vor die Sinne. Also ist nicht nur der Eindruck des Gemäldes lebhafter als der des Gedichts, sondern der Maler kann auch durch seine natürlichen Zeichen das Innere nicht so sichtbar machen als der Dichter durch seine willkürlichen Zeichen, und doch kann uns nur das Innere mit dem Aeußern versöhnen. Wenn uns Homer seinen Ulyß in Bettlerlumpen aufführt, so kömmt es auf uns an, wie weit wir uns dieses Bild ausmalen und wie lang wir dabei verweilen wollen. In keinem Fall aber hat es Lebhaftigkeit genug, daß es uns unangenehm oder ekelhaft sein könnte. Wenn aber der Maler oder gar noch der Schauspieler den Ulyß dem Homer getreu nachbilden wollte, so würden wir uns mit Widerwillen davon hinwegwenden. Hier haben wir die Stärke des Eindrucks nicht in unserer Gewalt; wir müssen sehen, was uns der Maler zeigt, und können die widrigen Nebenideen, die uns dabei in Erinnerung gebracht werden, nicht so leicht abweisen. [1])

---

1) Man vergleiche, was Lessing im Laokoon, Cap. XXIV, von der künstlerischen Nachahmung der Häßlichkeit sagt.

74.

Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände. [1])

Alle Eigenschaften der Dinge, wodurch sie ästhetisch werden können, lassen sich unter viererlei Classen bringen, die sowol nach ihrer objectiven Verschiedenheit als nach ihrer verschiedenen subjectiven Beziehung auf unser leidendes oder thätiges Vermögen ein nicht blos der Stärke, sondern auch dem Werth nach verschiedenes Wohlgefallen wirken und für den Zweck der schönen Künste auch von ungleicher Brauchbarkeit sind; nämlich das Angenehme, das Gute, das Erhabene und das Schöne. [2]) Unter diesen ist das Erhabene und Schöne allein der Kunst eigen. Das Angenehme ist ihrer nicht würdig, und das Gute ist wenigstens nicht ihr Zweck; denn der Zweck der Kunst ist, zu vergnügen, und das Gute, sei es theoretisch oder praktisch, kann und darf der Sinnlichkeit nicht als Mittel dienen.

Das Angenehme vergnügt blos die Sinne und unterscheidet sich darin von dem Guten, welches der bloßen Vernunft gefällt. Es gefällt durch seine Materie; denn nur der Stoff kann den Sinn afficiren und Alles, was Form ist, nur der Vernunft gefallen.

Das Schöne gefällt zwar durch das Medium der Sinne, wodurch es sich vom Guten unterscheidet, aber es gefällt durch seine Form der Vernunft, wodurch es sich vom Angenehmen unterscheidet. Das Gute, kann man sagen, gefällt durch die bloße vernunftgemäße Form, das Schöne durch vernunftähnliche Form, das Angenehme durch gar keine Form. Das Gute wird gedacht, das Schöne betrachtet, das Angenehme blos gefühlt. Jenes gefällt im Begriff, das Zweite in der Anschauung, das Dritte in der materiellen Empfindung.

---

1) Zuerst erschienen in: „Neue Thalia. Vierter Band. 1793." S. 115—180. Mit der Unterzeichnung S. und der Bemerkung am Schluß: „Die Fortsetzung folgt.". — Wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften. 4. Th. 1802." S. 28—74.

2) Nach Kant's Eintheilung (Kritik der Urtheilskraft, 1794, S. 113): „In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen oder Schönen oder Erhabenen oder Guten (schlechthin) zu zählen (jucundum, pulchrum, sublime, honestum).

Der Abstand zwischen dem Guten und dem Angenehmen fällt am Meisten in die Augen. Das Gute erweitert unsre Erkenntniß, weil es einen Begriff von seinem Object verschafft und voraussetzt; der Grund unsers Wohlgefallens liegt in dem Gegenstand, wenngleich das Wohlgefallen selbst ein Zustand ist, in dem wir uns befinden. Das Angenehme hingegen bringt gar kein Erkenntniß seines Objectes hervor und gründet sich auch auf keines. Es ist blos dadurch angenehm, daß es empfunden wird, und sein Begriff verschwindet gänzlich, sobald wir uns die Affectibilität der Sinne hinwegdenken oder sie auch nur verändern. Einem Menschen, der Frost empfindet, ist eine warme Luft angenehm; eben dieser Mensch aber wird in der Sommerhitze einen kühlenden Schatten suchen. In beiden Fällen aber, wird man gestehen, hat er richtig geurtheilt. Das Objective ist von uns völlig unabhängig, und was uns heute wahr, zweckmäßig, vernünftig vorkommt, wird uns (vorausgesetzt, daß wir heute richtig geurtheilt haben) auch in zwanzig Jahren ebenso erscheinen. Unser Urtheil über das Angenehme ändert sich ab, sowie sich unsere Lage gegen sein Object verändert. Es ist also keine Eigenschaft des Objects, sondern entsteht erst aus dem Verhältniß eines Objects zu unsern Sinnen — denn die Beschaffenheit des Sinnes ist eine nothwendige Bedingung desselben.

Das Gute hingegen ist schon gut, ehe es vorgestellt und empfunden wird. Die Eigenschaft, durch die es gefällt, besteht vollkommen für sich selbst, ohne unser Subject nöthig zu haben, wenngleich unser Wohlgefallen an demselben auf einer Empfänglichkeit unsers Wesens ruht. Das Angenehme, kann man daher sagen, ist nur, weil es empfunden wird; das Gute hingegen wird empfunden, weil es ist.

Der Abstand des Schönen von dem Angenehmen fällt, so groß er auch übrigens ist, weniger in die Augen. Es ist darin dem Angenehmen gleich, daß es immer den Sinnen muß vorgehalten werden, daß es nur in der Erscheinung gefällt. Es ist ihm ferner darinnen gleich, daß es keine Erkenntniß von seinem Object verschafft, noch voraussetzt. Es unterscheidet sich aber wieder sehr von dem Angenehmen, weil es durch die Form seiner Erscheinung, nicht durch die materielle Empfindung gefällt. Es gefällt zwar dem vernünftigen Subject blos, insofern dasselbe zugleich sinnlich ist; aber es gefällt auch dem sinnlichen nur, insofern dasselbe zugleich vernünftig ist. Es gefällt nicht blos dem Individuum, sondern der Gattung, und ob es gleich nur durch seine Beziehung auf sinnlich-vernünftige Wesen Existenz erhält,

so ist es doch von allen empirischen Bestimmungen der Sinnlichkeit unabhängig, und es bleibt dasselbe, auch wenn sich die Privatbeschaffenheit der Subjecte verändert. Das Schöne hat also eben das mit dem Guten gemein, worin es von dem Angenehmen abweicht, und geht eben da von dem Guten ab, wo es sich dem Angenehmen nähert.

Unter dem Guten ist dasjenige zu verstehen, worin die Vernunft eine Angemessenheit zu ihren theoretischen oder praktischen Gesetzen erkennt. Es kann aber der nämliche Gegenstand mit der theoretischen Vernunft vollkommen zusammenstimmen und doch der praktischen im höchsten Grad widersprechend sein. Wir können den Zweck einer Unternehmung mißbilligen und doch die Zweckmäßigkeit in derselben bewundern. Wir können die Genüsse verachten, die der Wollüstling zum Ziel seines Lebens macht, und doch seine Klugheit in der Wahl der Mittel und die Consequenz seiner Grundsätze loben. Was uns blos durch seine Form gefällt, ist gut, und es ist absolut und ohne Bedingung gut, wenn seine Form zugleich auch sein Inhalt ist. Auch das Gute ist ein Object der Empfindung, aber keiner unmittelbaren, wie das Angenehme, und auch keiner gemischten, wie das Schöne. Es erregt nicht Begierde, wie das Erste, und nicht Neigung, wie das Zweite. Die reine Vorstellung des Guten kann nur Achtung einflößen.

Nach Festsetzung des Unterschiedes zwischen dem Angenehmen, dem Guten und dem Schönen leuchtet ein, daß ein Gegenstand häßlich, unvollkommen, ja sogar moralisch verwerflich und doch angenehm sein, doch den Sinnen gefallen könne; daß ein Gegenstand die Sinne empören und doch gut sein, doch der Vernunft gefallen könne; daß ein Gegenstand seinem innern Wesen nach das moralische Gefühl empören und doch in der Betrachtung gefallen, doch schön sein könne. Die Ursache ist, weil bei allen diesen verschiedenen Vorstellungen ein anderes Vermögen des Gemüths und auf eine andere Art interessirt ist.

Aber hiermit ist die Classification der ästhetischen Prädicate noch nicht erschöpft; denn es giebt Gegenstände, die zugleich häßlich, den Sinnen widrig und schrecklich, unbefriedigend für den Verstand und in der moralischen Schätzung gleichgiltig sind, und die doch gefallen, ja, die in so hohem Grad gefallen, daß wir gerne das Vergnügen der Sinne und des Verstandes aufopfern, um uns den Genuß derselben zu verschaffen.

Nichts ist reizender in der Natur als eine schöne Landschaft in der Abendröthe. Die reiche Mannichfaltigkeit und der milde

Umriß der Gestalten, das unendlich wechselnde Spiel des Lichts, der leichte Flor, der die fernen Objecte umkleidet, Alles wirkt zusammen, unsere Sinne zu ergetzen. Das sanfte Geräusch eines Wasserfalls, das Schlagen der Nachtigallen, eine angenehme Musik soll dazu kommen, unser Vergnügen zu vermehren. Wir sind aufgelöst in süße Empfindungen von Ruhe, und indem unsere Sinne von der Harmonie der Farben, der Gestalten und Töne auf das Angenehmste gerührt werden, ergetzt sich das Gemüth an einem leichten und geistreichen Ideengang und das Herz an einem Strom von Gefühlen.[1])

Auf einmal erhebt sich ein Sturm, der den Himmel und die ganze Landschaft verfinstert, der alle andere Töne überstimmt oder schweigen macht und uns alle jene Vergnügungen plötzlich raubt. Pechschwarze Wolken umziehen den Horizont, betäubende Donnerschläge fallen nieder, Blitz folgt auf Blitz, und unser Gesicht wie unser Gehör wird auf das Widrigste gerührt. Der Blitz leuchtet nur, um uns das Schreckliche der Nacht desto sichtbarer zu machen; wir sehen, wie er einschlägt, ja, wir fangen an zu fürchten, daß er auch uns treffen möchte. Nichtsdestoweniger werden wir glauben, bei dem Tausch eher gewonnen als verloren zu haben, diejenigen Personen ausgenommen, denen die Furcht alle Freiheit des Urtheils raubt. Wir werden von diesem furchtbaren Schauspiel, das unsere Sinne zurückstößt, von einer Seite mit Macht angezogen und verweilen uns bei demselben mit einem Gefühl, das man zwar nicht eigentliche Lust nennen kann, aber der Lust oft weit vorzieht. Nun ist aber dieses Schauspiel der Natur eher verderblich als gut (wenigstens hat man gar nicht nöthig, an die Nutzbarkeit eines Gewitters zu denken, um an dieser Naturerscheinung Gefallen zu finden), es ist eher häßlich als schön; denn Finsterniß kann als Beraubung aller Vorstellungen, die das Licht verschafft, nie gefallen, und die plötzliche Lufterschütterung durch den Donner, sowie die plötzliche Lufterleuchtung durch den Blitz widersprechen einer nothwendigen

1) Vgl. Schiller's erstes Jugendgedicht „Der Abend", sowie dessen Gedicht „Die Erwartung":

„Mein Ohr umtönt ein Harmonieenfluß,
Der Springquell fällt mit angenehmem Rauschen,
Die Blume neigt sich bei des Westes Kuß,
Und alle Wesen seh' ich Wonne tauschen;
Die Traube winkt, die Pfirsche zum Genuß,
Die üppig schwellend hinter Blättern lauschen;
Die Luft, getaucht in der Gewürze Fluth,
Trinkt von der heißen Wange mir die Gluth."

Bedingung aller Schönheit, die nichts Abruptes, nichts Gewaltsames verträgt. Ferner ist diese Naturerscheinung den bloßen Sinnen eher schmerzhaft als annehmlich, weil die Nerven des Gesichts und des Gehörs durch die plötzliche Abwechselung von Dunkelheit und Licht, von dem Knallen des Donners zur Stille peinlich angespannt und dann ebenso gewaltsam wieder erschlafft werden. Und trotz allen diesen Ursachen des Mißfallens ist ein Gewitter für Den, der es nicht fürchtet, eine anziehende Erscheinung.

Ferner: Mitten in einer grünen und lachenden Ebene soll ein unbewachsener wilder Hügel hervorragen, der dem Auge einen Theil der Aussicht entzieht. Jeder wird diesen Erdhaufen hinwegwünschen, als etwas, das die Schönheit der ganzen Landschaft verunstaltet. Nun lasse man in Gedanken diesen Hügel immer höher und höher werden, ohne das Geringste an seiner übrigen Form zu verändern, so daß dasselbe Verhältniß zwischen seiner Breite und Höhe auch noch im Großen beibehalten wird. Anfangs wird das Mißvergnügen über ihn zunehmen, weil ihn seine zunehmende Größe nur bemerkbarer, nur störender macht. Man fahre aber fort, ihn bis über die doppelte Höhe eines Thurmes zu vergrößern, so wird das Mißvergnügen über ihn sich unmerklich verlieren und einem ganz andern Gefühle Platz machen. Ist er endlich so hoch hinaufgestiegen, daß es dem Auge beinahe unmöglich wird, ihn in ein einziges Bild zusammenzufassen, so ist er uns mehr werth als die ganze schöne Ebene um ihn her, und wir würden den Eindruck, den er auf uns macht, ungern mit einem andern noch so schönen vertauschen. Nun gebe man in Gedanken diesem Berg eine solche Neigung, daß es aussieht, als wenn er alle Augenblicke herabstürzen wollte, so wird das vorige Gefühl sich mit einem andern vermischen; Schrecken wird sich damit verbinden, aber der Gegenstand selbst wird nur desto anziehender sein. Gesetzt aber, man könnte diesen sich neigenden Berg durch einen andern unterstützen, so würde sich der Schrecken und mit ihm ein großer Theil unsers Wohlgefallens verlieren. Gesetzt ferner, man stellte dicht an diesen Berg vier bis fünf andere, davon jeder um den vierten oder fünften Theil niedriger wäre als der zunächst auf ihn folgende, so würde das erste Gefühl, das uns seine Größe einflößte, merklich geschwächt werden — etwas Aehnliches würde geschehen, wenn man den Berg selbst in zehn oder zwölf gleichförmige Absätze theilte, auch wenn man ihn durch künstliche Anlagen verzierte. Mit diesem Berge haben wir nun anfangs keine andere Operation vorgenommen, als daß wir ihn, ganz wie er war, ohne seine

Form zu verändern, *größer* machten, und durch diesen einzigen Umstand wurde er aus einem gleichgiltigen, ja sogar widerwärtigen Gegenstand in einen Gegenstand des Wohlgefallens verwandelt. Bei der zweiten Operation haben wir diesen großen Gegenstand zugleich in ein Object des Schreckens verwandelt und dadurch das Wohlgefallen an seinem Anblick vermehrt. Bei den übrigen damit vorgenommenen Operationen haben wir das Schreckenerregende seines Anblicks vermindert und dadurch das Vergnügen geschwächt. Wir haben die Vorstellung seiner Größe *subjectiv* verringert, theils dadurch, daß wir die Aufmerksamkeit des Auges zertheilten, theils dadurch, daß wir demselben in den daneben gestellten kleineren Bergen ein Maaß verschafften, womit es die Größe des Berges desto leichter beherrschen konnte. *Größe* und *Schreckbarkeit* können also in gewissen Fällen für sich allein eine Quelle von Vergnügen abgeben.

Es giebt in der griechischen Fabellehre kein fürchterlicheres und zugleich häßlicheres Bild als die Furien oder Erinnyen, wenn sie aus dem Orcus hervorsteigen, einen Verbrecher zu verfolgen. Ein scheußlich verzerrtes Gesicht, hagre Figuren, ein Kopf, der statt der Haare mit Schlangen bedeckt ist, empören unsre Sinne ebenso sehr, als sie unsern Geschmack beleidigen. Wenn aber diese Ungeheuer vorgestellt werden, wie sie den Muttermörder Orestes verfolgen, wie sie die Fackel in ihren Händen schwingen und ihn rastlos von einem Orte zum andern jagen, bis sie endlich, wenn die zürnende Gerechtigkeit versöhnt ist, in den Abgrund der Hölle verschwinden, so verweilen wir mit einem angenehmen Grausen bei dieser Vorstellung.[1] Aber nicht blos die Gewissensangst eines Verbrechers, welche durch die Furien versinnlicht wird, selbst seine pflichtwidrigen Handlungen, der wirkliche Actus eines Verbrechens kann uns in der Darstellung gefallen. Die Medea des griechischen Trauerspiels, Klytämnestra, die ihren Gemahl ermordet, Orest, der seine Mutter tödtet, erfüllen unser Gemüth mit einer schauerlichen Lust. Selbst im gemeinen Leben entdecken wir, daß uns gleichgiltige, ja selbst widrige und abschreckende Gegenstände zu interessiren anfangen, sobald sie sich entweder dem *Ungeheuren* oder dem *Schrecklichen* nähern. Ein ganz gemeiner und unbedeutender Mensch fängt an, uns zu gefallen, sobald eine heftige Leidenschaft, die seinen Werth nicht im Geringsten erhöht, ihn zu einem Gegen-

1) Vgl. die später (1797) gedichtete Ballade Schiller's „*Die Kraniche des Ibykus*".

stand der Furcht und des Schreckens macht; sowie ein gemeiner, nichtssagender Gegenstand für uns eine Quelle der Lust wird, sobald wir ihn so vergrößern, daß er unser Fassungsvermögen zu überschreiten droht. Ein häßlicher Mensch wird noch häßlicher durch den Zorn, und doch kann er im Ausbruch dieser Leidenschaft, sobald sie nicht ins Lächerliche, sondern ins Furchtbare verfällt, gerade noch den meisten Reiz für uns haben. Selbst bis zu den Thieren herab gilt diese Bemerkung. Ein Stier am Pfluge, ein Pferd am Karren, ein Hund sind gemeine Gegenstände; reizen wir aber den Stier zum Kampfe, setzen wir das ruhige Pferd in Wuth, oder sehen wir einen wüthenden Hund, so erheben sich diese Thiere zu ästhetischen Gegenständen, und wir fangen an, sie mit einem Gefühle zu betrachten, das an Vergnügen und Achtung grenzt. Der allen Menschen gemeinschaftliche Hang zum Leidenschaftlichen, die Macht der sympathetischen Gefühle, die uns in der Natur zum Anblick des Leidens, des Schreckens, des Entsetzens hintreibt, die in der Kunst so viel Reiz für uns hat, die uns in das Schauspielhaus lockt, die uns an den Schilderungen großer Unglücksfälle so viel Geschmack finden läßt, Alles dies beweist für eine vierte Quelle von Lust, die weder das Angenehme, noch das Gute, noch das Schöne zu erzeugen im Stande sind.

Alle bisher angeführten Beispiele haben etwas Objectives in der Empfindung, die sie bei uns erregen, mit einander gemein. In allen empfangen wir eine Vorstellung von etwas, „das entweder unsere sinnliche Fassungskraft oder unsere sinnliche Widerstehungskraft überschreitet oder zu überschreiten droht," jedoch ohne diese Ueberlegenheit bis zur Unterdrückung jener beiden Kräfte zu treiben, und ohne die Bestrebung zum Erkenntniß oder zum Widerstand in uns niederzuschlagen. Ein Mannichfaltiges wird uns dort gegeben, welches in Einheit zusammenzufassen unser anschauendes Vermögen bis an seine Grenzen treibt. Eine Kraft wird uns hier vorgestellt, gegen welche die unsrige verschwindet, die wir aber doch damit zu vergleichen genöthigt werden. Entweder ist es ein Gegenstand, der sich unserm Anschauungsvermögen zugleich darbietet und entzieht und das Bestreben zur Vorstellung weckt, ohne es Befriedigung hoffen zu lassen; oder es ist ein Gegenstand, der gegen unser Dasein selbst feindlich aufzustehen scheint, uns gleichsam zum Kampf herausfordert und für den Ausgang besorgt macht. Ebenso ist in allen angeführten Fällen die nämliche Wirkung auf das Empfindungsvermögen sichtbar. Alle setzen das Gemüth in eine

unruhige Bewegung und spannen es an. Ein gewisser Ernst, der bis zur Feierlichkeit steigen kann, bemächtigt sich unserer Seele, und indem sich in den sinnlichen Organen deutliche Spuren von Beängstigung zeigen, sinkt der nachdenkende Geist in sich selbst zurück und scheint sich auf ein erhöhtes Bewußtsein seiner selbstständigen Kraft und Würde zu stützen. Dieses Bewußtsein muß schlechterdings überwiegend sein, wenn das Große oder das Schreckliche einen ästhetischen Werth für uns haben soll. Weil sich nun das Gemüth bei solchen Vorstellungen begeistert und über sich selbst gehoben fühlt, so bezeichnet man sie mit dem Namen des Erhabenen, obgleich den Gegenständen selbst objectiv nichts Erhabenes zukommt und es also wol schicklicher wäre, sie erhebend zu nennen.

Wenn ein Object erhaben heißen soll, so muß es sich unseren sinnlichen Vermögen entgegensetzen. Es lassen sich aber überhaupt zwei verschiedene Verhältnisse denken, in welchen die Dinge zu unsrer Sinnlichkeit stehen können, und diesen gemäß muß es auch zwei verschiedene Arten des Widerstandes geben. Entweder werden sie als Objecte betrachtet, von denen wir uns ein Erkenntniß verschaffen wollen, oder sie werden als eine Macht angesehen, mit der wir die unsrige vergleichen. Nach dieser Eintheilung giebt es auch zwei Gattungen des Erhabenen, das Erhabene der Erkenntniß und das Erhabene der Kraft[1])

Nun tragen aber die sinnlichen Vermögen nichts weiter zur Erkenntniß bei, als daß sie den gegebenen Stoff auffassen und das Mannichfaltige desselben im Raum und in der Zeit aneinandersetzen. Dieses Mannichfaltige zu unterscheiden und zu sortiren, ist das Geschäft des Verstandes, nicht der Einbildungskraft. Für den Verstand allein giebt es ein Verschiedenes, für die Einbildungskraft (als Sinn) blos ein Gleichartiges, und es ist also blos die Menge des Gleichartigen (die Quantität, nicht die Qualität), was bei der sinnlichen Auffassung der Erscheinungen einen Unterschied machen kann. Soll also das sinnliche Vorstellungsvermögen an einem Gegenstand erliegen, so muß dieser Gegenstand durch seine Quantität für die Einbildungskraft übersteigend sein. Das Erhabene der Erkenntniß beruht demnach auf der Zahl oder der Größe und kann darum auch das mathematische heißen. *)

---

*) Siehe Kant's Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

1) In der „N. Thalia" hiezu die Anmerkung: „Man sehe die Abhandlung im dritten Band, dritten Stück der neuen Thalia." [Vom Erhabenen; oben S. 224 ff.]

Von der ästhetischen Größenschätzung.

Ich kann mir von der Quantität eines Gegenstandes vier von einander ganz verschiedene Vorstellungen machen.

Der Thurm, den ich vor mir sehe, ist eine Größe.

Er ist zweihundert Ellen hoch.

Er ist hoch.

Er ist ein hoher (erhabener) Gegenstand.

Es leuchtet in die Augen, daß durch jedes dieser viererlei Urtheile, welche sich doch sämmtlich auf die Quantität des Thurms beziehen, etwas ganz Verschiedenes ausgesagt wird. In den beiden ersten Urtheilen wird der Thurm blos als ein Quantum (als eine Größe), in den zwei übrigen wird er als ein magnum (als etwas Großes) betrachtet.

Alles, was Theile hat, ist ein Quantum. Jede Anschauung, jeder Verstandesbegriff hat eine Größe, so gewiß dieser eine Sphäre und jene einen Inhalt hat. Die Quantität überhaupt kann also nicht gemeint sein, wenn man von einem Größenunterschied unter den Objecten redet. Die Rede ist hier von einer solchen Quantität, die einem Gegenstande vorzugsweise zukommt, d. h. die nicht blos ein quantum, sondern zugleich ein magnum ist.

Bei jeder Größe denkt man sich eine Einheit, zu welcher mehrere gleichartige Theile verbunden sind. Soll also ein Unterschied zwischen Größe und Größe stattfinden, so kann er nur darin liegen, daß in der einen mehr, in der andern weniger Theile zur Einheit verbunden sind, oder daß die eine nur einen Theil in der andern ausmacht. Dasjenige Quantum, welches ein anderes Quantum als Theil in sich enthält, ist gegen dieses Quantum ein magnum.

Untersuchen, wie oft ein bestimmtes Quantum in einem andern enthalten ist, heißt dieses Quantum messen (wenn es stätig), oder es zählen (wenn es nicht stätig ist). Auf die zum Maaß genommene Einheit kommt es also jederzeit an, ob wir einen Gegenstand als ein Magnum betrachten sollen, d. h. alle Größe ist ein Verhältnißbegriff.

Gegen ihr Maaß gehalten, ist jede Größe ein Magnum, und noch mehr ist sie es gegen das Maaß ihres Maaßes, mit welchem verglichen dieses selbst wieder ein Magnum ist. Aber so wie es herabwärts geht, geht es auch aufwärts. Jedes Magnum ist wieder klein, sobald wir es uns in einem andern enthalten denken,

und wo giebt es hier eine Grenze, da wir jede noch so große Zahlreihe mit sich selbst wieder multipliciren können?

Auf dem Wege der Messung können wir also zwar auf die comparative, aber nie auf die absolute Größe stoßen, auf diejenige nämlich, welche in keinem andern Quantum mehr enthalten sein kann, sondern alle andern Größen unter sich befaßt. Nichts würde uns ja hindern, daß dieselbe Verstandeshandlung, die uns eine solche Größe lieferte, uns auch das Duplum derselben lieferte, weil der Verstand successiv verfährt und, von Zahlbegriffen geleitet, seine Synthese ins Unendliche fortsetzen kann. So lange sich noch bestimmen läßt, wie groß ein Gegenstand sei, ist er noch nicht (schlechthin) groß und kann durch dieselbe Operation der Vergleichung zu einem sehr kleinen herabgewürdigt werden. Diesemnach könnte es in der Natur nur eine einzige Größe per excellentiam geben, nämlich das unendliche Ganze der Natur selbst, dem aber nie eine Anschauung entsprechen und dessen Synthesis in keiner Zeit vollendet werden kann. Da sich das Reich der Zahl nie erschöpfen läßt, so müßte es der Verstand sein, der seine Synthesis endigt. Er selbst müßte irgend eine Einheit als höchstes und äußerstes Maaß aufstellen, und was darüber hinausragt, schlechthin für groß erklären.

Dies geschieht auch wirklich, wenn ich von dem Thurm, der vor mir steht, sage, er sei hoch, ohne seine Höhe zu bestimmen. Ich gebe hier kein Maaß der Vergleichung, und doch kann ich dem Thurm die absolute Größe nicht zuschreiben, da mich gar nichts hindert, ihn noch größer anzunehmen. Mir muß also schon durch den bloßen Anblick des Thurmes ein äußerstes Maaß gegeben sein, und ich muß mir einbilden können, durch meinen Ausdruck: dieser Thurm ist hoch, auch jedem Andern dieses äußerste Maaß vorgeschrieben zu haben. Dieses Maaß liegt also schon in dem Begriffe eines Thurmes, und es ist kein andres als der Begriff seiner Gattungsgröße.

Jedem Dinge ist ein gewisses Maximum der Größe entweder durch seine Gattung (wenn es ein Werk der Natur ist) oder (wenn es ein Werk der Freiheit ist) durch die Schranken der ihm zu Grunde liegenden Ursache und durch seinen Zweck vorgeschrieben. Bei jeder Wahrnehmung von Gegenständen wenden wir mit mehr oder weniger Bewußtsein dieses Größenmaaß an; aber unsere Empfindungen sind sehr verschieden, je nachdem das Maaß, welches wir zum Grund legen, zufälliger oder nothwendiger ist. Ueberschreitet ein Object den Begriff seiner Gattungsgröße, so wird es uns gewissermaßen in Verwunderung setzen.

Wir werden überrascht, und unsre Erfahrung erweitert sich; aber insofern wir an dem Gegenstand selbst kein Interesse nehmen, bleibt es blos bei diesem Gefühle einer übertroffenen Erwartung. Wir haben jenes Maaß nur aus einer Reihe von Erfahrungen abgezogen, und es ist gar keine Nothwendigkeit vorhanden, daß es immer zutreffen muß. Ueberschreitet hingegen ein Erzeugniß der Freiheit den Begriff, den wir uns von den Schranken seiner Ursache machten, so werden wir schon eine gewisse Bewunderung empfinden. Es ist hier nicht blos die übertroffene Erwartung, es ist zugleich eine Entledigung von Schranken, was uns bei einer solchen Erfahrung überrascht. Dort blieb unsre Aufmerksamkeit blos bei dem Producte stehen, das an sich selbst gleichgiltig war; hier wird sie auf die hervorbringende Kraft hingezogen, welche moralisch oder doch einem moralischen Wesen angehörig ist und uns also nothwendig interessiren muß. Dieses Interesse wird in eben dem Grade steigen, als die Kraft, welche das wirkende Principium ausmachte, edler und wichtiger und die Schranke, welche wir überschritten finden, schwerer zu überwinden ist. Ein Pferd von ungewöhnlicher Größe wird uns angenehm befremden, aber noch mehr der geschickte und starke Reiter, der es bändigt. Sehen wir ihn nun gar mit diesem Pferd über einen breiten und tiefen Graben setzen, so erstaunen wir, und ist es eine feindliche Fronte, gegen welche wir ihn lossprengen sehen, so gesellt sich zu diesem Erstaunen Achtung, und es geht in Bewunderung über. In dem letztern Fall behandeln wir seine Handlung als eine dynamische Größe und wenden unsern Begriff von menschlicher Tapferkeit als Maaßstab darauf an, wo es nun darauf ankommt, wie wir uns selbst fühlen und was wir als äußerste Grenze der Herzhaftigkeit betrachten.

Ganz anders hingegen verhält es sich, wenn der Größenbegriff des Zwecks überschritten wird. Hier legen wir keinen empirischen und zufälligen, sondern einen rationalen und also nothwendigen Maaßstab zum Grunde, der nicht überschritten werden kann, ohne den Zweck des Gegenstandes zu vernichten. Die Größe eines Wohnhauses ist einzig durch seinen Zweck bestimmt; die Größe eines Thurms kann blos durch die Schranken der Architektur bestimmt sein. Finde ich daher das Wohnhaus für seinen Zweck zu groß, so muß es mir nothwendig mißfallen. Finde ich hingegen den Thurm meine Idee von Thurmeshöhen übersteigend, so wird er mich nur desto mehr ergetzen. Warum? Jenes ist ein Widerspruch, dieses nur eine unerwartete Uebereinstimmung mit dem, was ich suche. Ich kann es mir sehr wohl

gefallen lassen, daß eine Schranke erweitert, aber nicht, daß eine Absicht verfehlt wird.

Wenn ich nun von einem Gegenstand schlechtweg sage, er sei groß, ohne hinzuzusetzen, wie groß er sei, so erkläre ich ihn dadurch gar nicht für etwas absolut Großes, dem kein Maaßstab gewachsen ist; ich verschweige blos das Maaß, dem ich ihn unterwerfe, in der Voraussetzung, daß es in seinem bloßen Begriff schon enthalten sei. Ich bestimme seine Größe zwar nicht ganz, nicht gegen alle denkbaren Dinge, aber doch zum Theil und gegen eine gewisse Classe von Dingen, also doch immer objectiv und logisch, weil ich ein Verhältniß aussage und nach einem Begriffe verfahre.

Dieser Begriff kann aber empirisch, also zufällig sein, und mein Urtheil wird in diesem Fall nur subjective Giltigkeit haben. Ich mache vielleicht zur Gattungsgröße, was nur die Größe gewisser Arten ist; ich erkenne vielleicht für eine objective Grenze, was nur die Grenze meines Subjectes ist; ich lege vielleicht der Beurtheilung meinen Privatbegriff von dem Gebrauch und dem Zweck eines Dinges unter. Der Materie nach kann also meine Größenschätzung ganz subjectiv sein, ob sie gleich der Form nach objectiv, d. i. wirkliche Verhältnißbestimmung ist. Der Europäer hält den Patagonen für einen Riesen, und sein Urtheil hat auch volle Giltigkeit bei demjenigen Völkerstamm, von dem er seinen Begriff menschlicher Größe entlehnte; in Patagonien hingegen wird es Widerspruch finden. Nirgends wird man den Einfluß subjectiver Gründe auf die Urtheile der Menschen mehr gewahr als bei ihrer Größenschätzung, sowol bei körperlichen als bei unkörperlichen Dingen. Jeder Mensch, kann man annehmen, hat ein gewisses Kraft- und Tugendmaaß in sich, wornach er sich bei der Größenschätzung moralischer Handlungen richtet. Der Geizhals wird das Geschenk eines Guldens für eine sehr große Anstrengung seiner Freigebigkeit halten, wenn der Großmüthige mit der dreifachen Summe noch zu wenig zu geben glaubt. Der Mensch von gemeinem Schlag hält schon das Nichtbetrügen für einen großen Beweis seiner Ehrlichkeit; ein anderer von zartem Gefühl trägt manchmal Bedenken, einen erlaubten Gewinn zu nehmen.

Obgleich in allen diesen Fällen das Maaß subjectiv ist, so ist die Messung selbst immer objectiv; denn man darf nur das Maaß allgemein machen, so wird die Größenbestimmung allgemein eintreffen. So verhält es sich wirklich mit den objectiven Maaßen, die im allgemeinen Gebrauche sind, ob sie gleich alle einen sub-

jectiven Ursprung haben und von dem menschlichen Körper hergenommen sind.

Alle vergleichende Größenschätzung aber, sie mag nun idealisch oder körperlich, sie mag ganz oder nur zum Theil bestimmend sein, führt nur zur relativen und niemals zur absoluten Größe; denn wenn ein Gegenstand auch wirklich das Maaß übersteigt, welches wir als ein höchstes und äußerstes annehmen, so kann ja immer noch gefragt werden, um wievielmal er es übersteige. Er ist zwar ein Großes gegen seine Gattung, aber noch nicht das Größtmögliche, und wenn die Schranke einmal überschritten ist, so kann sie ins Unendliche fort überschritten werden. Nun suchen wir aber die absolute Größe, weil diese allein den Grund eines Vorzugs in sich enthalten kann, da alle comparativen Größen, als solche betrachtet, einander gleich sind. Weil nichts den Verstand nöthigen kann, in seinem Geschäft stillzustehen, so muß es die Einbildungskraft sein, welche demselben eine Grenze setzt. Mit andern Worten: Die Größenschätzung muß aufhören, logisch zu sein, sie muß ästhetisch verrichtet werden.[1])

Wenn ich eine Größe logisch schätze, so beziehe ich sie immer auf mein Erkenntnißvermögen; wenn ich sie ästhetisch schätze, so beziehe ich sie auf mein Empfindungsvermögen. Dort erfahre ich etwas von dem Gegenstand, hier hingegen erfahre ich blos an mir selbst etwas, auf Veranlassung der vorgestellten Größe des Gegenstandes. Dort erblicke ich etwas außer mir, hier etwas in mir. Ich messe also auch eigentlich nicht mehr, ich schätze keine Größe mehr, sondern ich selbst werde mir augenblicklich zu einer Größe, und zwar zu einer unendlichen. Derjenige Gegenstand, der mich mir selbst zu einer unendlichen Größe macht, heißt erhaben.[2])

[Die Einbildungskraft, als Spontaneität des Gemüths, verrichtet bei Vorstellung der Größen ein doppeltes Geschäft. Sie faßt erstlich jedweden Theil des gegebenen Quantums in einem empirischen Bewußtsein auf, welches die Apprehension ist; zweitens faßt sie die nach einander aufgefaßten Theile in einem reinen Selbstbewußtsein zusammen, in welchem letzten Geschäft, der Comprehension, sie ganz als reiner Verstand

1) In der „N. Thalia“ folgt: „Die ganze Form dieses Geschäfts muß sich also verändern.“

2) In der „N. Thalia“ folgt hier noch der nachstehend durch Klammern eingeschlossene Abschnitt, S. 312—320, welchen Schiller beim Wiederabdruck des Aufsatzes in seinen „Kleineren prosaischen Schriften“ weggelassen hat.

wirkt.[1]) Mit jedem Theile des Quantums nämlich verbindet sich die Vorstellung meines Ich (empirisches Bewußtsein); und durch Reflexion über diese successiv angestellten Synthesen erkenne ich die Identität meines Ich in der ganzen Reihe derselben (reines Selbstbewußtsein); dadurch erst wird das Quantum ein Gegenstand für mich. Ich reihe A an B und B an C u. s. f., und indem ich diesem meinem Geschäft gleichsam zusehe, sage ich mir: Sowol in A als in B und in C bin Ich das handelnde Subject.

Die Auffassung geschieht successiv, und ich ergreife eine Theilvorstellung nach der andern. Da nun nach jedem Zeitmoment stets wieder ein anderes folgt und so fort bis ins Unendliche, so ist auf diesem Weg keine Gefahr, daß ich nicht auch das zahlreichste Quantum zu Ende bringen könnte. Man gebe mir blos Zeit, so soll keine Zahl für mich in der Apprehension überschwänglich sein. Die Zusammenfassung hingegen geschieht simultan, und durch die Vorstellung der Identität meines Ichs in allen vorhergegangenen Synthesen hebe ich die Zeitbedingung wieder auf, unter welcher sie vor sich gegangen waren. Alle jene verschiedenen empirischen Vorstellungen meines Ich verlieren sich in das einzige reine Selbstbewußtsein; das Subject, welches in A und B und C u. s. f. gehandelt hat, bin Ich, das ewig identische Selbst.

Für diese zweite Handlung, nämlich für die Reduction der verschiedenen empirischen Apperceptionen auf das reine Selbstbewußtsein, ist es nun ganz und gar nicht gleichgiltig, wie viele solcher empirischer Apperceptionen es sind, die in das reine Selbstbewußtsein sich auflösen sollen. Die Erfahrung wenigstens lehrt, daß die Einbildungskraft hier eine Grenze hat, wie schwer auch der nothwendige Grund derselben sich möchte auffinden lassen. Diese Grenze kann in verschiedenen Subjecten verschieden und vielleicht durch Uebung und Anstrengung zu erweitern sein, aber nie wird sie aufgehoben werden. Wenn das Reflexionsvermögen diese Grenze überschreitet und Vorstellungen, welche schon darüber hinaus liegen, in ein Selbstbewußtsein versammeln will,

---

1) Kant, Kritik der Urtheilskraft, S. 91: „Der Verstand wird in dieser mathematischen Größenschätzung ebenso gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Größe, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fuß oder Ruthe, oder ob sie eine deutsche Meile oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der Einbildungskraft (nicht durch die comprehensio aesthetica, obzwar gar wohl durch comprehensio logica in einen Zahlbegriff) möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Größenschätzung ungehindert ins Unendliche."

so verliert es ebenso viel an Klarheit, als es an Ausbreitung gewinnt. Zwischen dem Umfang des Ganzen einer Vorstellung und der Deutlichkeit ihrer Theile ist ein ewig unüberschreitbares, bestimmtes Verhältniß; daher wir bei jeder Aufnehmung eines großen Quantums in die Einbildungskraft ebenso viel rückwärts verlieren, als wir vorwärts gewinnen und, wenn wir nun das Ende erreicht haben, den Anfang verschwunden sehen.

Diejenige Anzahl von Vorstellungen, mit welcher die Deutlichkeit der einzelnen Theile noch vollkommen bestehen kann, wäre also das Maximum des menschlichen Comprehensionsvermögens. Es kann, und zwar sehr beträchtlich, von der Einbildungskraft überschritten werden, aber jederzeit auf Kosten der Deutlichkeit und zum Nachtheile des Verstandes, der sich streng darin halten muß. Weniger als Drei kann diese Zahl nicht wol sein, weil der ursprüngliche Act des Entgegensetzens, auf dem doch alles bestimmte Denken ruht, diese Dreiheit nothwendig macht. Ob es über diese Dreiheit hinausgehe, läßt sich bezweifeln, und die Erfahrung liefert wenigstens nichts, woraus es bewiesen werden könnte. Und so könnte denn allerdings die Zahl Drei die heilige Zahl genannt werden, weil uns durch sie unser ganzer Denkkreis bestimmt sein würde.

Nach diesem logischen Grundmaaße richtet sich nun auch das ästhetische in Schätzung der Größen, welches zwar nicht ganz so eng kann angenommen werden. Es ist ausgemacht, daß wir wenigstens mehr als drei Einheiten zugleich übersehen und unterscheiden können, wenngleich, je weiter wir die Zusammenfassung treiben, je mehr und mehr die Deutlichkeit abnimmt. Weil aber bei der Größenschätzung alle Theile als gleichartig angenommen werden, so ist hier die Forderung der Deutlichkeit auch schon etwas weniger strenge. Wir werden vielleicht mit einem Blick zwanzig Personen übersehen können, aber mehr als drei darunter in einem Zeitmoment zu erkennen, wird schwer sein. Ueberhaupt müssen wir uns hier in Acht nehmen, daß wir das nicht für simultan halten, was blos eine schnelle Succession ist. Die Rapidität, womit der Verstand aus dreimal Drei Neune macht, läßt uns nicht mehr unterscheiden, ob diese neun Einheiten auf einmal oder in einer Folge von drei Momenten vor unserer Seele schweben. Wir bilden uns oft ein, mit dem Sinn zu fassen, wo wir blos mit dem Verstande begreifen. Aber wir dürfen nur das Experiment machen, ob das, was wir bei einer geschickten Anordnung auf einmal übersehen, auch noch dann, wenn es in Unordnung ist, diese Wirkung thut. Eintheilung und Ordnung können

nur den Verstand, aber nie die Einbildungskraft unterstützen; was wir also nur unter dieser Bedingung leicht übersehen, das haben wir nicht auf einmal angeschaut, sondern gezählt oder gemessen.

Dieses durch die Schranken unsers Subjects bestimmte Maximum der Comprehension ist es, was uns bei aller Größenschätzung, auch der mathematischen, als letztes Grundmaaß leitet. Weil jede Größe nur comparativ zu bestimmen ist, so würde es dem Verstand ohne ein solches äußerstes Grundmaaß an einem festen Punkte fehlen, auf welchem er zuletzt nothwendig ruhen muß, um nur irgend eine Größe bestimmen zu können. Nach diesem subjectiven Grundmaaße nun wird jedes Quantum in der Natur geschätzt, und die Einerleiheit desselben in allen Menschen ist auch allein Ursache, daß in den Urtheilen der Menschen über Größe eine Uebereinstimmung stattfinden kann. Würde dieses Grundmaaß erweitert, so würden alle Gegenstände, wenigstens ästhetisch, in ein anderes Größenverhältniß zu uns treten, Berechnungen, die jetzt nur discursiv nach Begriffen von Statten gehen, würden das Werk eines Blickes sein, und Objecte, die uns jetzt durch Erhabenheit rühren, würden ihren ganzen Zauber ablegen und in der gemeinen Classe verschwinden.

Man nehme einstweilen an, daß dieses Maximum der sinnlichen Zusammenfassung Zehn sei. Zehn Einheiten kann also die Einbildungskraft in eine begreifen, ohne daß eine einzige darunter fehle. Nun sind aber in einer gegebenen Größe tausend solcher Einheiten enthalten, und das ganze Tausend soll in das Bewußtsein aufgenommen werden. Das Quantum zu apprehendiren, d. h. jede dieser tausend Einheiten ins Bewußtsein einzeln aufzunehmen, hat ganz und gar keine Schwierigkeit, weil dazu nichts als Zeit erfordert wird; aber es zu comprehendiren, d. h. das in allen diesen tausend vorgestellten Einheiten zerstreute Bewußtsein als identisch zu erkennen, tausend verschiedene Apperceptionen in einer einzigen zu begreifen, das ist die schwere Aufgabe, die gelöst werden soll. Nun giebt es dazu keinen andern Ausweg als diesen, diese tausend Einheiten auf zehn zu reduciren, weil Zehn das Höchste ist, was die Einbildungskraft zusammenfassen kann.

Wie können aber tausend Einheiten durch zehn repräsentirt werden? Nicht anders als durch Begriffe, welche die einzigen und beständigen Repräsentanten der Anschauungen sind. Die Einbildungskraft legt also ihr intuitives Geschäft nieder, und der Verstand fängt sein discursives (hier eigentlich symbolisches) an.

Die Zahl muß aushelfen, wo die Anschauung nicht mehr zureicht, und der Gedanke sich unterwerfen, worüber der Blick nicht mehr Meister werden kann.

Aus jenen zehn Einheiten, welche das Maximum sinnlicher Zusammenfassung sind, bildet der Verstand eine neue logische Einheit, den Zahlbegriff 10. Nun kann aber, wie wir annehmen, die Einbildungskraft zehn Einheiten zugleich zusammenfassen; jener Zahlbegriff 10, als Einheit gedacht, kann also, zehnmal genommen, in eine Intuition der Einbildungskraft zusammenfließen. Freilich werden jene logischen Einheiten, die der Verstand bildet, in dieser zweiten Comprehension nicht als Vielheiten, sondern als Einheiten aufgenommen, und die zehn Einheiten, welche jede derselben in sich begreift, kommen einzeln nicht mehr in Betrachtung. Blos der Begriff als Repräsentant gilt, und das Repräsentirte verliert sich in Dunkelheit oder verschwindet. Diese zehn logischen Einheiten faßt nun der Verstand in eine neue Einheit, die Zahl 100, zusammen, welche, zehnmal wiederholt, von der Einbildungskraft abermals zugleich vorgestellt werden kann und die Zahl 1000 giebt, die das gegebene Quantum vollständig ausmißt. Bei diesem dritten Act der Comprehension müssen nun jene ursprünglichen Einheiten noch weit mehr erlöschen, weil selbst ihre unmittelbaren Repräsentanten, die Zahlbegriffe 10, durch andere repräsentirt worden sind und selbst in Dunkelheit verschwinden.

Bei dieser ganzen Operation hat die Einbildungskraft das Maaß ihrer Zusammenfassung keineswegs erweitert, und es war immer nur dasselbe Quantum von zehn Einheiten, welches ihr in einem Zeitmoment vorschwebte. Dadurch aber, daß der Verstand in drei successiven Operationen jene sinnlichen Einheiten mit logischen austauschte und diese immer wieder unter andere und höhere logische brachte, unterwarf er der Einbildungskraft das ganze Quantum jener 1000 und verbarg ihr auf diese Art ihre ästhetische Armuth in einem logischen Reichthum.

Um jedoch zu wissen, daß man nicht Zehn, sondern Tausend zählt, und daß jede der letzten zehn Einheiten hundert andere in sich faßt, muß das Gemüth sich mit Schnelligkeit der vorhergegangenen Synthesen erinnern, durch welche es diese Einheiten erzeugt. Wenigstens eine dunkle Intuition des Gehaltes, der in diesen Zahlbegriffen liegt, muß die fortschreitende Synthesis begleiten, wie auch Jeder, der sich beim Rechnen beobachtet, in sich wahrnehmen kann. Nur kann es nicht fehlen, daß, je mehr die Zahlbegriffe wachsen, das Verfahren des Gemüths immer mehr

logisch werden und die Anschaulichkeit abnehmen muß, daher es auch kommt, daß uns die höchsten Zahlbegriffe zuletzt weit weniger sagen als die niedrigern, weil wir mit diesen doch noch einen Gehalt verbinden. Um von dem Begriff einer Million Goldstücke gerührt zu werden, muß man sich wenigstens dunkel erinnern, was für ein großer Gehalt schon in der Zahl Tausend liegt, und wie viele Scheidemünzen schon ein einzelnes Goldstück enthalte.

Ein Regiment von 2000 Mann stehe in langer Fronte drei Mann hoch da, und von der Größe desselben wollen wir uns schnell eine Vorstellung machen. Ich will zu Erleichterung der Uebersicht annehmen, daß Alles nach der Dekadik gestellt sei. Ein kleiner Abschnitt a soll also nach jedem 10, und ein größerer aa nach jedem 100 angebracht sein, und unser Auge soll durch die ganze Länge der Fronte tragen. Den ersten Abschnitt bis a werden wir also, der Annahme gemäß, in einem simultanen Blick übersehen, worin noch jeder einzelne Mann unterschieden werden kann. Dieser Abschnitt nun ist zugleich eine Einheit für den reflectirenden Verstand; und wenn also der Blick an zehn solchen Abschnitten hinunter gegleitet ist und die Einbildungskraft ihre Comprehension zehnmal nach einander verrichtet hat, so versucht der Verstand abermals, sich die Identität des Bewußtseins in diesen zehn Comprehensionen zu denken, d. h. aus diesen zehn logischen Einheiten eine neue zu machen. Es gelingt ihm auch, aber auf Kosten der ersten Intuition, welche in demselben Verhältniß ihre Theile verbirgt, als sie sich selbst in den Theil eines andern Ganzen verwandelt. Sowie die successiven Zusammenfassungen durch den reflectirenden Verstand simultan gemacht werden, so verlieren die simultanen Intuitionen der Einbildungskraft ihre Deutlichkeit und schweben nun blos noch als Massen vor der Seele. Wird nun diese Synthesis noch höher gesteigert und aus den erzeugten Einheiten wieder neue erzeugt, so verschwindet das Einzelne ganz, und die ganze Fronte verliert sich blos in eine stätige Länge, worin sich nicht einmal mehr ein Abschnitt, viel weniger ein einzelner Kopf unterscheiden läßt. Es ergiebt sich also daraus, daß die Deutlichkeit der Intuition immer nur in eine bestimmte Zahl eingeschlossen bleibt, daß bei allem discursiven Fortschritt des Verstandes die Einbildungskraft ihren realen Reichthum (was die Simultaneität der Anschauung betrifft) niemals erweitert, und daß, wenn auch die Berechnung in Millionen geht, immer nur eine bestimmte Zahl darin die herrschende sein wird, in welcher die übrigen gleichsam untergehn.

Will man nun von einem großen Quantum einen ästhetischen Eindruck erhalten, so muß man die ursprünglichen Einheiten aus dem sie repräsentirenden Begriff schnell wieder herzustellen suchen, welches in dem angeführten Fall z. B. dadurch geschehen wird, daß man immer den ersten Abschnitt in dem Auge zu behalten sucht, während daß man an der ganzen Fronte hinuntersieht.

Eben hier aber, bei diesem Versuche der Einbildungskraft, die Sinnlichkeit der Vorstellung aus der logischen Repräsentation durch Zahlbegriffe wiederherzustellen und so die Länge mit der Breite, die Simultaneität mit der Succession in eine Intuition zu begreifen, kommt die Grenze dieses Vermögens, zugleich aber auch die Stärke eines andern an das Licht, durch welche letztere Entdeckung uns jener Mangel überwiegend ersetzt wird.

Die Vernunft dringt ihren nothwendigen Gesetzen nach auf absolute Totalität der Anschauung, und ohne sich durch die nothwendige Begrenzung der Einbildungskraft abweisen zu lassen, fordert sie von ihr eine vollständige Comprehension aller Theile des gegebenen Quantums in eine simultane Vorstellung. Die Einbildungskraft wird also genöthigt, das ganze Maaß ihres comprehensiven Vermögens aufzubieten; aber weil sie mit dieser Aufgabe dennoch nicht zu Ende kommen, dennoch aller Anstrengung ungeachtet ihren Kreis nicht erweitern kann, sinkt sie erschöpft in sich selbst zurück, und der sinnliche Mensch empfindet mit peinlicher Unruhe seine Schranken.

Aber ist es eine äußere Gewalt, die ihm diese Erfahrung seiner Schranken giebt? Ist der unmeßbare Ocean oder der sternenbesäete, unendliche Himmel Schuld, daß ich mir meiner Ohnmacht bei Darstellung ihrer Größe bewußt werde? Woher weiß ich denn, daß sie für meine Darstellung überschwängliche Größen sind und daß ich mir keine Totalität ihres Bildes verschaffen kann? Weiß ich es etwa von diesen Objecten, daß sie ein Ganzes der Vorstellung ausmachen sollten; ich könnte dies ja nicht anders als durch meine Vorstellung von ihnen wissen, und doch wird vorausgesetzt, daß ich mir dieselbe nicht als ein Ganzes vorstellen kann? Sie sind mir also nicht gegeben als ein Ganzes, und ich selbst bin es, der den Begriff der Totalität zuerst in sie hineinlegt. Ich habe also diesen Begriff schon in mir, und ich selbst, das denkende Wesen, bin es, an dem ich, das darstellende Wesen, erliege. Ich erfahre zwar bei Betrachtung dieser großen Gegenstände meine Ohnmacht, aber ich erfahre sie durch meine Kraft. Ich bin nicht durch die Natur, ich bin durch mich selbst überwunden.

Indem ich alle einzelnen Theile eines aufgefaßten Quantums zumal zusammenfassen will, was will ich eigentlich thun? Ich will die Identität meines Selbstbewußtseins in allen diesen Theilvorstellungen erkennen, ich will in allen mich selbst finden. Ich will zu mir sagen: „Alle diese Theile sind vorgestellt worden durch mich, das immer einerlei bleibende Subject." Man muß sich wohl erinnern, daß die Vernunft immer nur Zusammenfassung derjenigen Theile fordert, die schon aufgefaßt, also schon im empirischen Bewußtsein vorgestellt sind; denn nur alsdann fängt eine Größe an, mich zu rühren, wenn ich sie mit meiner Einbildungskraft durchlaufen, also ihre Theile aufgefaßt habe, aber sie nicht zusammenfassen kann.

Ich will also Vorstellungen, die ich schon gehabt, in eine einzige auflösen, und dieses kann ich nicht, und peinlich empfinde ich, daß ich es nicht kann. Um aber zu empfinden, daß ich eine Forderung nicht erfüllen kann, muß ich zugleich die Vorstellung dieser Forderung und die meines Unvermögens haben. Diese Forderung aber ist hier: Allheit der Theile in der Comprehension, oder Einheit meines Ichs in einer gewissen Reihe von Veränderungen meines Ichs. Ich muß mir also vorstellen, daß ich die Einheit meines Ichs in allen diesen Veränderungen nicht zur Vorstellung bringen kann; aber eben dadurch stelle ich mir ja dieselbe vor. Eben dadurch denke ich mir ja schon die Totalität der ganzen Reihe, daß ich sie denken *will*, da ich nichts wollen kann, als wovon ich schon eine Vorstellung habe. Ich trage also schon diese Allheit in mir, die ich darzustellen suche, eben weil ich sie darzustellen suche. Das Große also ist in mir, nicht außer mir. Es ist mein ewig identisches, in jedem Wechsel bestehendes, in jeder Verwandlung sich selbst wiederfindendes Subject. „Ich kann die Auffassung ins Unendliche fortsetzen" heißt also nichts anders als: In unendlichen Veränderungen meines Bewußtseins ist mein Bewußtsein identisch, die ganze Unendlichkeit liegt in der Einheit meines Ichs.

Diese Auflösung läßt sich noch in eine andere Formel fassen. Bei allen Vorstellungen von Objecten, mithin auch der Größe, ist das Gemüth nie blos das, was *bestimmt wird*, sondern es ist immer zugleich das, was *bestimmt*. Es ist zwar das Object, welches mich verändert, aber *ich*, das vorstellende Subject, bin es, der das Object zum Objecte macht und durch sein Product also sich selbst verändert. In allen diesen Veränderungen aber muß etwas sein, was sich nicht verändert, und dieses ewig unwandelbare Principium ist eben das reine und identische Ich,

der Grund der Möglichkeit aller Objecte, insofern sie vorgestellt werden. Was also nur immer in den Vorstellungen Großes liegt, liegt in uns, die wir diese Vorstellungen erzeugen. Welches Gesetz uns auch für unser Denken oder Handeln gegeben werden mag, es wird uns gegeben durch uns; und auch wenn wir als sinnlich beschränkte Wesen es unerfüllt lassen müssen, wie hier im Theoretischen das Gesetz der Totalität in der Größendarstellung, oder wenn wir als freie Wesen mit Willen es brechen, wie das Gesetz der Sitten im Praktischen, so sind wir es doch immer, die es aufgestellt haben. Ich mag also in der schwindelnden Vorstellung des allgegenwärtigen Raums oder der nimmer endenden Zeit mich verlieren, oder ich mag in der Vorstellung der absoluten Vollkommenheit meine eigene Nichtigkeit fühlen — ich selbst bin es doch nur, der dem Raum seine unendliche Weite und der Zeit ihre ewige Länge giebt, ich selbst bin es, der die Idee des Allheiligen in sich trägt, weil ich sie aufstelle, und die Gottheit, die ich mir vorstelle, ist meine Schöpfung, so gewiß mein Gedanke der meinige ist.]

Das Erhabene der Größe ist also keine objective Eigenschaft des Gegenstandes, dem es beigelegt wird; es ist blos die Wirkung unsers eigenen Subjects auf Veranlassung jenes Gegenstandes. Es entspringt einestheils aus dem vorgestellten Unvermögen der Einbildungskraft, die von der Vernunft als Forderung aufgestellte Totalität in Darstellung der Größe zu erreichen, anderntheils aus dem vorgestellten Vermögen der Vernunft, eine solche Forderung aufstellen zu können. Auf das Erste gründet sich die zurückstoßende, auf das Zweite die anziehende Kraft des Großen und des Sinnlich-Unendlichen.

Obgleich aber das Erhabene eine Erscheinung ist, welche erst in unserm Subject erzeugt wird, so muß doch in den Objecten selbst der Grund enthalten sein, warum gerade nur diese und keine andern Objecte uns zu diesem Gebrauch Anlaß geben. Und weil wir ferner bei unserm Urtheil das Prädicat des Erhabenen in den Gegenstand legen[1]) (wodurch wir andeuten, daß wir diese Verbindung nicht blos willkürlich vornehmen, sondern dadurch ein Gesetz für Jedermann aufzustellen meinen), so muß in unserm Subject ein nothwendiger Grund enthalten sein, warum

1) Vgl. Schiller's „Huldigung der Künste“:

„Wisset, ein erhabner Sinn
Legt das Große in das Leben,
Und er sucht es nicht darin.“

wir von einer gewissen Classe von Gegenständen gerade diesen und keinen andern Gebrauch machen.

Es giebt demnach innere und giebt äußere nothwendige Bedingungen des Mathematisch-Erhabenen. Zu jenen gehört ein gewisses bestimmtes Verhältniß zwischen Vernunft und Einbildungskraft, zu diesen ein bestimmtes Verhältniß des angeschauten Gegenstandes zu unserm ästhetischen Größenmaaß.

Sowol die Einbildungskraft als die Vernunft müssen sich mit einem gewissen Grad von Stärke äußern, wenn das Große uns rühren soll. Von der Einbildungskraft wird verlangt, daß sie ihr ganzes Comprehensionsvermögen zu Darstellung der Idee des Absoluten aufbiete, worauf die Vernunft unnachlaßlich dringt. Ist die Phantasie unthätig und träge, oder geht die Tendenz des Gemüths mehr auf Begriffe als auf Anschauungen, so bleibt auch der erhabenste Gegenstand blos ein logisches Object und wird gar nicht vor das ästhetische Forum gezogen. Dies ist der Grund, warum Menschen von überwiegender Stärke des analytischen Verstandes für das Aesthetisch-Große selten viel Empfänglichkeit zeigen. Ihre Einbildungskraft ist entweder nicht lebhaft genug, sich auf Darstellung des Absoluten der Vernunft auch nur einzulassen, oder ihr Verstand zu geschäftig, den Gegenstand sich zuzueignen und ihn aus dem Felde der Intuition in sein discursives Gebiet hinüberzuspielen.

Ohne eine gewisse Stärke der Phantasie wird der große Gegenstand gar nicht ästhetisch; ohne eine gewisse Stärke der Vernunft hingegen wird der ästhetische nicht erhaben. Die Idee des Absoluten erfordert schon eine mehr als gewöhnliche Entwicklung des höhern Vernunftvermögens, einen gewissen Reichthum an Ideen und eine genauere Bekanntschaft des Menschen mit seinem edelsten Selbst. Wessen Vernunft noch gar keine Ausbildung empfangen hat, der wird von dem Großen der Sinne nie einen übersinnlichen Gebrauch zu machen wissen. Die Vernunft wird sich in das Geschäft gar nicht mischen, und es wird der Einbildungskraft allein oder dem Verstand allein überlassen bleiben. Die Einbildungskraft für sich selbst ist aber weit entfernt, sich auf eine Zusammenfassung einzulassen, die ihr peinlich wird. Sie begnügt sich also mit der bloßen Auffassung, und es fällt ihr gar nicht ein, ihren Darstellungen Allheit geben zu wollen. Daher die stupide Unempfindlichkeit, mit der der Wilde im Schooß der erhabensten Natur und mitten unter den Symbolen des Unendlichen wohnen kann, ohne dadurch aus seinem thierischen Schlummer geweckt zu werden, ohne auch nur von Weitem den

großen Naturgeist zu ahnen, der aus dem Sinnlich-Unermeßlichen zu einer fühlenden Seele spricht.

Was der rohe Wilde mit dummer Gefühllosigkeit anstarrt, das flieht der entnervte Weichling als einen Gegenstand des Grauens, der ihm nicht seine Kraft, nur seine Ohnmacht zeigt. Sein enges Herz fühlt sich von großen Vorstellungen peinlich auseinandergespannt. Seine Phantasie ist zwar reizbar genug, sich an der Darstellung des Sinnlich-Unendlichen zu versuchen, aber seine Vernunft nicht selbstständig genug, dieses Unternehmen mit Erfolge zu endigen. Er will es erklimmen, aber auf halbem Wege sinkt er ermattet hin. Er kämpft mit dem furchtbaren Genius, aber nur mit irdischen, nicht mit unsterblichen Waffen. Dieser Schwäche sich bewußt, entzieht er sich lieber einem Anblick, der ihn niederschlägt, und sucht Hilfe bei der Trösterin aller Schwachen, der Regel. Kann er sich selbst nicht aufrichten zu dem Großen der Natur, so muß die Natur zu seiner kleinen Fassungskraft heruntersteigen. Ihre kühnen Formen muß sie mit künstlichen vertauschen, die ihr fremd, aber seinem verzärtelten Sinne Bedürfniß sind. Ihren Willen muß sie seinem eisernen Joch unterwerfen und in die Fesseln mathematischer Regelmäßigkeit sich schmiegen. So entsteht der ehemalige französische Geschmack in Gärten, der endlich fast allgemein dem englischen gewichen ist, aber ohne dadurch dem wahren Geschmack merklich näher zu kommen. Denn der Charakter der Natur ist ebenso wenig bloße Mannichfaltigkeit als Einförmigkeit. Ihr gesetzter ruhiger Ernst verträgt sich ebenso wenig mit diesen schnellen und leichtsinnigen Uebergängen, mit welchen man sie in dem neuen Gartengeschmack von einer Decoration zur andern hinüberhüpfen läßt. Sie legt, indem sie sich verwandelt, ihre harmonische Einheit nicht ab; in bescheidener Einfalt verbirgt sie ihre Fülle, und auch in der üppigsten Freiheit sehen wir sie das Gesetz der Stätigkeit ehren.*)

---

*) Die Gartenkunst und die dramatische Dichtkunst haben in neuern Zeiten ziemlich dasselbe Schicksal, und zwar bei denselben Nationen, gehabt. Dieselbe Tyrannei der Regel in den französischen Gärten und in den französischen Tragödien; dieselbe bunte und wilde Regellosigkeit in den Parks der Engländer und in ihrem Shakespeare; und so wie der deutsche Geschmack von jeher das Gesetz von den Ausländern empfangen, so mußte er auch in diesem Stück zwischen jenen beiden Extremen hin- und herschwanken. 1)

---

1) Vgl. Schiller's Recension über den Gartenkalender (von Hirschfeld) auf das Jahr 1795 (Bd. XIV. S. 565).

Zu den objectiven Bedingungen des Mathematisch-Erhabenen gehört fürs Erste, daß der Gegenstand, den wir dafür erkennen sollen, ein Ganzes ausmache und also Einheit zeige; fürs Zweite, daß er uns das höchste sinnliche Maaß, womit wir alle Größen zu messen pflegen, völlig unbrauchbar mache. Ohne das Erste würde die Einbildungskraft gar nicht aufgefordert werden, eine Darstellung seiner Totalität zu versuchen; ohne das Zweite würde ihr dieser Versuch nicht verunglücken können.

Der Horizont übertrifft jede Größe, die uns irgend vor Augen kommen kann; denn alle Raumgrößen müssen ja in demselben liegen. Nichtsdestoweniger bemerken wir, daß oft ein einziger Berg, der sich darin erhebt, uns einen weit stärkern Eindruck des Erhabenen zu geben im Stand ist als der ganze Gesichtskreis, der nicht nur diesen Berg, sondern noch tausend andere Größen in sich befaßt. Das kommt daher, weil uns der Horizont nicht als ein einziges Object erscheint, und wir also nicht eingeladen werden, ihn in ein Ganzes der Darstellung zusammenzufassen. Entfernt man aber aus dem Horizont alle Gegenstände, welche den Blick insbesondere auf sich ziehen, denkt man sich auf eine weite und ununterbrochene Ebene oder auf die offenbare See, so wird der Horizont selbst zu einem Object, und zwar zu dem erhabensten, was dem Aug' je erscheinen kann. Die Kreisfigur des Horizonts trägt zu diesem Eindruck besonders viel bei, weil sie an sich selbst so leicht zu fassen ist und die Einbildungskraft sich um so weniger erwehren kann, die Vollendung derselben zu versuchen.

Der ästhetische Eindruck der Größe beruht aber darauf, daß die Einbildungskraft die Totalität der Darstellung an dem gegebenen Gegenstande *fruchtlos* versucht, und dies kann nur dadurch geschehen, daß das höchste Größenmaaß, welches sie auf einmal deutlich fassen kann, so vielmal zu sich selbst addirt, als der Verstand deutlich zusammendenken kann, für den Gegenstand zu klein ist. Daraus aber scheint zu folgen, daß Gegenstände von gleicher Größe auch einen gleich erhabenen Eindruck machen müßten, und daß der mindergroße diesen Eindruck weniger werde hervorbringen können, wogegen doch die Erfahrung spricht. Denn nach dieser erscheint der Theil nicht selten erhabener als das Ganze, der Berg oder der Thurm erhabener als der Himmel, in den er hinaufragt, der Fels erhabener als das Meer, dessen Wellen ihn umspülen. Man muß sich aber hier der vorhin erwähnten Bedingung erinnern, vermöge welcher der ästhetische Eindruck nur dann erfolgt, wenn sich die Imagination auf Allheit des Gegenstandes einläßt. Unterläßt sie dieses bei dem weit

größeren Gegenstand und beobachtet es hingegen bei dem mindergroßen, so kann sie von dem letztern ästhetisch gerührt und doch gegen den ersten unempfindlich sein. Denkt sie sich aber diesen als eine Größe, so denkt sie ihn zugleich als Einheit, und dann muß er nothwendig einen verhältnißmäßig stärkeren Eindruck machen, als er jenen an Größe übertrifft.

Alle sinnliche Größen sind entweder im Raum (ausgedehnte Größen) oder in der Zeit (Zahlgrößen). Ob nun gleich jede ausgedehnte Größe zugleich eine Zahlgröße ist (weil wir auch das im Raum Gegebene in der Zeit auffassen müssen), so ist dennoch die Zahlgröße selbst nur insofern, als ich sie in eine Raumgröße verwandle, erhaben. Die Entfernung der Erde vom Sirius ist zwar ein ungeheures Quantum in der Zeit und, wenn ich sie in Allheit begreifen will, für meine Phantasie überschwänglich; aber ich lasse mich auch nimmermehr darauf ein, diese Zeitgröße anzuschauen, sondern helfe mir durch Zahlen, und nur alsdann, wenn ich mich erinnere, daß die höchste Raumgröße, die ich in Einheit zusammenfassen kann, z. B. ein Gebirge, dennoch ein viel zu kleines und ganz unbrauchbares Maaß für diese Entfernung ist, erhalte ich den erhabenen Eindruck. Das Maaß für dieselbe nehme ich also doch von ausgedehnten Größen, und auf das Maaß kommt es ja eben an, ob ein Object uns groß erscheinen soll.

Das Große im Raum zeigt sich entweder in *Längen* oder in *Höhen* (wozu auch die *Tiefen* gehören; denn die Tiefe ist nur eine Höhe unter uns, sowie die Höhe eine Tiefe über uns genannt werden kann. Daher die lateinischen Dichter auch keinen Anstand nehmen, den Ausdruck *profundus* auch von Höhen zu gebrauchen:

> Ni faceret, maria ac terras coelumque profundum
> Quippe ferant rapidi secum —). [1)]

Höhen erscheinen durchaus erhabener als gleich große Längen, wovon der Grund zum Theil darin liegt, daß sich das Dynamisch-Erhabene mit dem Anblick der erstern verbindet. Eine bloße Länge, wie unabsehlich sie auch sei, hat gar nichts Furchtbares an sich, wol aber eine Höhe, weil wir von dieser herabstürzen können. Aus demselben Grund ist eine Tiefe noch erhabener als eine Höhe, weil die Idee des Furchtbaren sie unmittelbarer be-

1) Virgil's Aeneïs, I. V. 58 f.; nach der Uebersetzung Schiller's:
„Thät' er das nicht, sie brächen hervor, durchwühlten die Meere,
Schleiften den Erdball und schleiften den *ewigen* Himmel
Mit sich dahin, und jagten sie weit wie den Staub durch die Lüfte."

gleitet. Soll eine große Höhe schreckhaft für uns sein, so müssen wir uns erst hinausdenken und sie also in eine Tiefe verwandeln. Man kann diese Erfahrung leicht machen, wenn man einen mit Blau untermischten bewölkten Himmel in einem Brunnen oder sonst in einem dunkeln Wasser betrachtet, wo seine unendliche Tiefe einen ungleich schauerlicheren Anblick als seine Höhe giebt. Dasselbe geschieht in noch höherem Grade, wenn man ihn rücklings betrachtet, als wodurch er gleichfalls zu einer Tiefe wird und, weil er das einzige Object ist, das in das Auge fällt, unsre Einbildungskraft zu Darstellung seiner Totalität unwiderstehlich nöthigt. Höhen und Tiefen wirken nämlich auch schon deswegen stärker auf uns, weil die Schätzung ihrer Größe durch keine Vergleichung geschwächt wird. Eine Länge hat an dem Horizont immer einen Maaßstab, unter welchem sie verliert; denn so weit sich eine Länge erstreckt, so weit erstreckt sich auch der Himmel. Zwar ist auch das höchste Gebirge gegen die Höhe des Himmels klein, aber das lehrt blos der Verstand, nicht das Auge, und es ist nicht der Himmel, der durch seine Höhe die Berge niedrig macht, sondern die Berge sind es, die durch ihre Größe die Höhe des Himmels zeigen.

Es ist daher nicht blos eine optisch richtige, sondern auch eine symbolisch wahre Vorstellung, wenn es heißt, daß der Atlas den Himmel stütze.[1]) So wie nämlich der Himmel selbst auf dem Atlas zu ruhen scheint, so ruht unsere Vorstellung von der Höhe des Himmels auf der Höhe des Atlas. Der Berg trägt also in figürlichem Sinne wirklich den Himmel; denn er hält denselben für unsre sinnliche Vorstellung in der Höhe. Ohne den Berg würde der Himmel fallen, d. h. er würde optisch von seiner Höhe sinken und erniedrigt werden.[2])

---

1) Nach Homerischer Vorstellung trägt der (von Zeus überwundene) Riese Atlas die Säulen des Himmels und der Erde. Dieses wurde dann später in dem Märchen von den Aepfeln der Hesperiden weiter verwerthet. Vgl. das IV. Buch der Aeneïs (Dido), in Schiller's Uebersetzung, Str. 46:

„Jetzt langt er bei der Stirn des rauhen Atlas an
Und sieht im Fluge schon die schweren Schultern ragen,
Die hoch und steil den Himmel tragen."

2) In der „N. Thalia" ist hier noch bemerkt: „Die Fortsetzung folgt." Dieselbe erschien jedoch nicht.

75.

Redactionsnoten Schiller's aus der „Neuen Thalia".

a. Zu Hinze's „Ogier von Dänemark".

(Neue Thalia, I. 1. S. 79—91.)

Ich ersuche den Verfasser dieses Aufsatzes, meinem Verleger oder mir von seinem Wohnort Nachricht zu geben, da der Brief, der diesen Aufsatz begleitete, während meiner Krankheit an mich eingelaufen, von einer fremden Hand erbrochen worden und verloren gegangen ist. [1]) S.

b. Zu „Die Seefahrt von Troja nach Karthago, im dritten Buch der Aeneïde".

(Neue Thalia, II. 6. S. 298—323. Von Neuffer?)

Die in den vorhergehenden Stücken abgedruckte Uebersetzung einiger Bücher der „Aeneïde" haben folgende von einer andern Feder veranlaßt, und man glaubt, dem Publicum durch den Abdruck derselben einen um so angenehmeren Dienst zu erzeigen, da sie dazu dienen kann, das zweite und vierte Buch der „Aeneïde" zu verbinden. [2]) Der Herausgeb.

1) Der weitere Verlauf dieser Angelegenheit ist zu ersehen aus: „Weimarisches Jahrbuch", VI. S. 234. Hinze war Candidat in Helmstädt.

2) Das 2. u. 4. Buch der „Aeneïde" waren von Schiller in Stanzen übersetzt (siehe I. 3. S. 6 ff.; oben S. 125); die Uebersetzung des 3. Buchs ist gleichfalls in Stanzen. In IV. 6. der „Neuen Thalia" folgte eine Uebersetzung des 7. Buches, in Hexametern, von Neuffer, mit welchem Schiller später auch durch den Musen-Almanach in Verbindung blieb, so daß zu vermuthen ist, daß auch diese Uebersetzung des 3. Buches von Neuffer herrührt.

Achtes Buch.

„Die Horen".

1794—1797.

Inhaltsübersicht.

Als der Buchhändler Göschen in Leipzig Schiller von seiner Absicht Mittheilung machte, für den Damenkalender auf das Jahr 1794 die Geschichte der Reformation von Pestalozzi bearbeiten zu lassen, erwiderte ihm Schiller unterm 14. October 1792: „Erstlich möchte ich einen Zweifel darüber aufwerfen, ob es gut ist, in der Kalenderform fortzufahren, da diese Schriften ihre Neuheit verlieren, da Sie darin viele Nebenbuhler haben und die Caprice der Mode gar zu wandelbar ist. — — Ich meine immer, daß Sie bei meiner alten Idee, ein großes vierzehntägiges Journal, an dem dreißig oder vierzig der besten Schriftsteller Deutschlands arbeiteten, herauszugeben, am Besten fahren und ein Werk für Ihr Lebelang daran haben würden. Sie würden und müßten dadurch der erste und respectirteste Buchhändler in Deutschland werden und schon in den ersten Jahren nicht unter 1000 Rthlr. reine Revenüen davon haben, die bei fortdauernder Accurateſſe drei- und vierfach werden müßten. — Sind Sie dieser Idee nicht abhold, so will ich Ihnen einen Plan dazu überschicken und (von Seiten des Inhalts und der Schriftsteller) die Möglichkeit der Ausführung zeigen." Göschen zeigte sich jedoch einem solchen Unternehmen nicht geneigt. Als nun Schiller, durch die Munificenz des Prinzen von Augustenburg (siehe unter Nr. 86) dazu in den Stand gesetzt, im Jahre 1793 in die Heimath reiste, legte er diesen seinen Lieblingsplan dem alten Freunde des väterlichen Hauses, Cotta, vor, der bereitwillig auf denselben einging. Den 15. Mai 1794 kam Schiller nach Jena zurück, und den 12. Juni schrieb er an Körner (Briefw., III. S. 175): „Ich bin seit meiner Zurückkunft zwar an wirklichen Ausarbeitungen ziemlich unfruchtbar, aber an Projecten desto ergiebiger gewesen. Das Bleibende und Solidere unter diesen wird Dir die Beilage zeigen (Nr. 76a). Es ist ein Entwurf, mit dem ich mich schon ins dritte Jahr

trage, und der endlich einen unternehmenden Buchhändler zur Ausführung gefunden hat. Humboldt ist sehr dafür eingenommen, und auf Dich ist sehr gerechnet. Wenn es uns gelingt, wie ich mir gewisse Hoffnung mache, daß wir eine Auswahl der besten humanistischen Schriftsteller zu diesem Journale vereinigen, so kann es an einem glücklichen Erfolg bei dem Publicum gar nicht fehlen. Hier in loco sind unserer Vier: Fichte, Humboldt, Woltmann und ich. An Goethe, Kant, Garve, Engel, Jacobi, Gotter, Herder, Klopstock, Voß, Maimon, Baggesen, Reinhold, Blankenburg, v. Thümmel, Lichtenberg, Matthisson, Salis und einige Andere ist theils schon geschrieben worden, theils wird es noch geschehen. Dich haben wir zu einem beurtheilenden Mitglied bestimmt, wobei zwar einige Mühe, doch aber der Vortheil ist, daß die eigenen Arbeiten besser bezahlt werden. Ein beurtheilendes Mitglied erhält für den Bogen sechs Louisd'or Honorar, und um den Fleiß aufzumuntern, wird jeder siebente Bogen doppelt bezahlt. Mir als Redacteur ist von dem Verleger außer dem Honorar noch eine fixe Summe bestimmt. — Unser Journal soll ein epochemachendes Werk sein, und Alles, was Geschmack haben will, muß uns kaufen und lesen. Ich bin vor der Hand mit Stoff für die nächsten zwei Jahre herrlich versehen. Fichte ist sehr fruchtbar, und Woltmann ein sehr brauchbares Subject für die Geschichte. Wozu wir Dich anstellen wollen, darüber ist zwischen Humboldt und mir schon manche Stunde deliberirt worden. Noch sind wir aber nicht einig darüber, und es wird wol bis zu Deiner Ankunft müssen ausgesetzt bleiben."

76a. **Einladung zur Mitarbeit an den „Horen“,**

vom folgenden Tage, 13. Juni 1794, datirt, wurde an Stelle handschriftlicher Mittheilung an die oben genannten literarischen Berühmtheiten und verschiedene andere Schriftsteller gesandt. Ihr folgte die

76b. **Ankündigung der „Horen“,**

vom 10. December, im Intelligenzblatt der allgemeinen Literaturzeitung, sowie gleichzeitig ein

76c. **Auszug aus dieser Ankündigung**

in der Staats- und Gelehrten-Zeitung des Hamburgischen unparteiischen Correspondenten, welcher zuerst durch Goedeke wieder aufgefunden wurde.

Die glänzenden Hoffnungen, welche Schiller auf seine Zeitschrift gebaut hatte, gingen weder in Bezug auf die Mitarbeiter, noch in Bezug auf die Aufnahme, welche sie beim Publicum fand, in Erfüllung, und mit dem dritten Jahrgange ging dieselbe bereits wieder ein. Aber sie war nichtsdestoweniger bedeutungsvoll und folgenreich für unsere Literatur, indem sie eine Annäherung Schiller's an Goethe und die spätere dauernde Verbindung Beider veranlaßte — eine Verbindung zwischen zwei Dichterheroen, wie sie in der Geschichte aller Literaturen ohne Beispiel dasteht.

Schiller's eigener schriftstellerischer Thätigkeit für die „Horen" gehören die nachstehenden Arbeiten unter Nr. 77—80 an.

77. Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen.

Hervorgegangen aus den Briefen an den Prinzen von Augustenburg, welche Schiller anfangs als besondere Schrift an Stelle seines „Kallias" (s. Nr. 86) herausgeben wollte, aber später für sein neues Unternehmen, die „Horen", zu verwerthen beschloß, sind diese Briefe nach Inhalt und Form eines der bedeutendsten Producte Schiller's und unserer Literatur. Gleichwol fanden sie zur Zeit ihres Erscheinens die heftigsten Anfeindungen von Seiten der Kritik, — Anfeindungen, die jedoch weiter nichts bekunden, als daß die Erhabenheit der Gedanken und Ziele Schiller's kein Verständniß fand.

78. Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen,

in den „Horen" zwei verschiedene Aufsätze bildend, worüber das Nähere aus den Anmerkungen unter dem Texte zu ersehen. Beziehungen auf dieselben finden sich in nachstehenden Briefen Schiller's an Körner: „Ludwigsburg, 4. October 1793: ‚Ich habe jetzt wieder eine kleine Schrift, etwa wie „Anmuth und Würde", angefangen, die mir oft viel Freude macht. Sie handelt vom ästhetischen Umgang. Soviel ich weiß, hat man darüber noch nichts Philosophisches, und ich hoffe, Du sollst an der Ausführung sehen, daß diese Materie von sehr vielem Interesse ist."

Daß Schiller damit wenigstens den zweiten Theil unsers Aufsatzes meint, ergiebt sich aus folgender Briefstelle: „Jena, 21. December 1795. Der Aufsatz über ästhetische Sitten ist schon ein alter und, ganz wie er da ist, vor mehr als zwei Jahren in Schwaben gemacht."

79. **Ueber naive und sentimentalische Dichtung.**

Dieser Aufsatz war von allgemeiner, tiefer Wirkung und in gewisser Hinsicht ein Vorläufer der „Xenien". In den „Horen" hatte er noch nicht die einheitliche Gestalt, in der wir ihn jetzt kennen. Ueber seine allmählige Entstehung und Verschmelzung zu einem abgerundeten Ganzen theilen wir Näheres in den Anmerkungen mit.

Des ersten Theiles geschieht zuerst in dem oben angeführten Briefe vom 4. October 1793 Erwähnung, wo es heißt: „Ueber das Naive werde ich gleichfalls einen kleinen Tractat, doch nur für die „Thalia", aufsetzen. Ich bin mit keiner Erklärung dieses Phänomens, wie sie in unsern Theorien aufgestellt sind, zufrieden und hoffe etwas darüber zu sagen, was mehr befriedigt."

80. **Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.**

Sollte, wie im Eingang des Aufsatzes ausdrücklich bemerkt ist, ein Gegenstück zu dem zweiten Theil der Abhandlung „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten" (s. Nr. 78) bilden.

81. **Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marschalls von Vieilleville.**

Wie wir an Ort und Stelle nachweisen werden, ist nicht Schiller, sondern sein Schwager Wilhelm von Wolzogen als Verfasser dieses Aufsatzes anzusehen. Auf Schiller's Antheil fällt hauptsächlich die Einleitung und die Redaction, welche letztere meist in Kürzung desselben bestand. Nichtsdestoweniger darf er in unserer Ausgabe nicht fehlen, da es außer Zweifel, daß der Aufsatz Schiller's bessernde Hand in hohem Grade erfahren hat, wie sich dies unter Anderm aus einem Briefe desselben an Goethe vom 18. Juni 1797 ergiebt, worin er schreibt: „Heute Abend ging meine Frau mit Wolzogen, der hier war, auf etliche Tage nach Weimar. Mich läßt der Vieilleville diese Woche nicht vom Platz." Auch das Inhaltsverzeichniß des betr. Jahrgangs der „Horen" (1797) giebt Schiller als Verfasser an.

Ueber die zum Schluß noch folgenden

82. **Redactionsnoten Schiller's aus den „Horen"**

geben die Anmerkungen unter dem Texte das Nöthige.

76.

Drei Prospecte über die „Horen“.

a. Einladung Schiller's zur Mitarbeit an den „Horen“.[1])

Die Horen.

Unter diesem Titel wird mit dem Anfang des Jahrs 1795 eine Monatsschrift erscheinen, zu deren Verfertigung eine Gesellschaft bekannter Gelehrten sich vereinigt hat. Sie wird sich über Alles verbreiten, was mit Geschmack und philosophischem Geiste behandelt werden kann, und also sowol philosophischen Untersuchungen als historischen und poetischen Darstellungen offen stehen. Alles, was entweder blos den gelehrten Leser interessiren oder was blos den nicht gelehrten befriedigen kann, wird davon ausgeschlossen sein; vorzüglich aber und unbedingt wird sie sich Alles verbieten, was sich auf Staatsreligion und politische Verfassung bezieht. Man widmet sie der schönen Welt zum Unterricht und zur Bildung, und der gelehrten zu einer freien Forschung der Wahrheit und zu einem fruchtbaren Umtausch der Ideen; und indem man bemüht sein wird, die Wissenschaft selbst durch den innern Gehalt zu bereichern, hofft man zugleich, den Kreis der Leser durch die Form zu erweitern.

Unter der großen Menge von Zeitschriften ähnlichen Inhalts dürfte es vielleicht schwer sein, Gehör zu finden, und nach so vielen verunglückten Versuchen in dieser Art noch schwerer, sich Glauben zu verschaffen. Ob die Herausgeber der gegenwärtigen Monatsschrift gegründetere Hoffnungen haben, wird sich am Besten aus den Mitteln abnehmen lassen, die man zu Erreichung jenes Zwecks eingeschlagen hat.

---

1) 1 Bl. Folio (2 S.), mit lateinischen Lettern gedruckt. Schiller schrieb in jedem Exemplar eigenhändig oben über den Text: „Die Horen“, und füllte in demselben den Namen des Buchhändlers und die Summe des Honorars vor dem Worte „Lsd'ors“ aus. — Abgedruckt in: „Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Erster Theil.“ — Unser obiger Abdruck ist genau nach dem uns vorliegenden von Schiller eigenhändig überschriebenen, an Hufeland adressirten Exemplar.

Nur der innere Werth einer literarischen Unternehmung ist es, der ihr ein daurendes Glück bei dem Publicum versichern kann. Auf der andern Seite aber ist es nur dieses Glück, welches ihrem Urheber den Muth und die Kräfte giebt, etwas Beträchtliches auf ihren Werth zu verwenden. Die große Schwierigkeit also ist, daß der Erfolg gewissermaßen schon realisirt sein müßte, um den Aufwand, durch den allein er zu realisiren ist, möglich zu machen. Aus diesem Zirkel ist kein anderer Ausweg, als daß ein unternehmender Mann an jenen problematischen Erfolg so viel wage, als etwa nöthig sein dürfte, ihn gewiß zu machen.

Für Zeitschriften dieses Inhalts fehlt es gar nicht an einem zahlreichen Publicum, aber in dieses Publicum theilen sich zu viele einzelne Journale. Würde man die Käufer aller hieher gehörigen Journale zusammenzählen, so würde sich eine Anzahl entdecken lassen, welche hinreichend wäre, auch die kostbarste Unternehmung im Gange zu erhalten. Diese ganze Anzahl nun steht derjenigen Zeitschrift zu Gebot, die alle die Vortheile in sich vereinigt, wodurch jene Schriften im Einzelnen bestehen, ohne den Kaufpreis einer einzelnen unter denselben beträchtlich zu übersteigen.

Jeder Schriftsteller von Verdienst hat in der lesenden Welt seinen eigenen Kreis, und selbst der am Meisten gelesene hat nur einen größern Kreis in derselben. So weit ist es noch nicht mit der Cultur der Deutschen gekommen, daß sich das, was den Besten gefällt, in Jedermanns Händen finden sollte. Treten nun die vorzüglichsten Schriftsteller der Nation in eine literarische Association zusammen, so vereinigen sie eben dadurch das vorher getheilt gewesene Publicum, und das Werk, an welchem Alle Antheil nehmen, wird die ganze lesende Welt zu seinem Publicum haben. Dadurch aber ist man im Stande, jedem Einzelnen alle die Vortheile anzubieten, die der allerweiteste Kreis der Leser und Käufer einem Autor nur immer verschaffen kann.

Ein Verleger, der diesem Unternehmen in jeder Rücksicht gewachsen ist, hat sich bereits [in dem Buchhändler Cotta aus Tübingen] gefunden und ist bereit, sie ins Werk zu richten, sobald die erforderliche Anzahl von Mitarbeitern sich zusammengefunden haben wird. Jeder Schriftsteller, an den man diese Anzeige sendet, wird also zum Beitritt an dieser Societät eingeladen, und man hofft dafür gesorgt zu haben, daß er in keiner Gesellschaft, die seiner unwürdig wäre, vor dem Publicum auftreten soll. Da aber die ganze Unternehmung nur unter der Bedingung einer gehörigen Anzahl von Theilnehmern möglich ist, so kann man keinem der eingeladenen Schriftsteller zugestehn, seinen Beitritt

bis nach Erscheinung des Journals aufzuschieben, weil man schon vorläufig wissen muß, auf wen man zu rechnen hat, um an die Ausführung auch nur denken zu können. Sobald aber die erforderliche Anzahl sich zusammengefunden hat, wird solches jedem Theilnehmer an der Zeitschrift unverzüglich bekannt gemacht werden.

Jeden Monat, ist man übereingekommen, ein Stück von 9 Bogen in Median zu liefern; der gedruckte Bogen wird mit *** Ld'ors [1]) in Golde bezahlt. Dafür verspricht der Verfasser, von diesen einmal abgedruckten Aufsätzen drei Jahre nach ihrer Erscheinung keinen andern öffentlichen Gebrauch zu machen, es sei denn, daß beträchtliche Veränderungen damit vorgenommen worden wären.

Obgleich von denjenigen Gelehrten, deren Beiträge man sich ausbittet, nichts, was ihrer selbst und einer solchen Zeitschrift nicht ganz würdig wäre, zu befürchten ist, so hat man doch aus leicht begreiflichen Gründen die Verfügung getroffen, daß kein Mscrpt eher dem Druck übergeben werde, als bis es einer dazu bestimmten Anzahl von Mitgliedern zur Beurtheilung vorgelegt worden ist. Dieser Convention werden sich die H.H. Theilnehmer um so eher unterwerfen, als sie versichert sein können, daß höchstens nur die relative Zweckmäßigkeit ihrer Beiträge in Rücksicht auf den Plan und das Interesse des Journals zur Frage kommen kann. Eigenmächtige Abänderungen wird weder der Redacteur noch der Ausschuß sich in den Mscrpten erlauben. Sollten welche nöthig sein, so versteht es sich von selbst, daß man den Verfasser ersuchen wird, sie selbst vorzunehmen. Der Abdruck der Mscrpte wird sich nach der Ordnung richten, in der sie eingesandt werden, so weit dieses mit der nöthigen Mannich-

---

1) Die Zahl vor „Louisd'ors" ist von Schiller's Hand in verschiedenen Exemplaren verschieden angegeben; in dem Cotta'schen (Goedeke, X. S. 234) steht: „Sechs", in dem uns vorliegenden, mit der Adresse: „Hrn. Professor Hufeland", „fünf"; das Goethe'sche Exemplar blieb unausgefüllt. A. W. Schlegel bekam für den Bogen fünf, Körner als recensirendes Mitglied 6 Ld'or. (Briefwechsel mit Körner, III. S. 261. 263.) Goedeke sagt a. a. O.: „Nach einem am 28. Mai 1794 vollzogenen Contracte, §. 6, war das niedrigste Honorar 3 Ld'or, das höchste 8 Ld'or, der Mittelpreis 5 Ld'or; die Redaction erhielt 100 Ducaten; die Mitglieder des beurtheilenden Ausschusses, vier an der Zahl, jedes jährlich 10 Ld'or. Nach einer Abrechnung über das 5. Heft 1795 bis zum ersten 1796 einschließlich erhielt Goethe 52 Ld'or, Herder 47, Engel 25, Jacobi 9, Archenholz 14, Voß 2, Groß 3, Meyer 7, Alexander von Humboldt 2, Schiller für Beiträge 117 Ld'or und für Redaction 60 Ld'or, Schlegel 32, Weißhun 10, Woltmann 15, Körner 9, Knebel 9, Sophie Mereau 2, Ben David 4 Ld'or; die ganze Honorarrechnung betrug für die genannten 9 Hefte 410 Ld'or."

faltigkeit des Inhalts in den einzelnen Monatsstücken bestehen kann. Eben diese Mannichfaltigkeit macht die Verfügung nothwendig, daß kein Beitrag durch mehr als drei Stücke fortgesetzt werde und in keinem einzelnen Stück mehr als sechzig Seiten einnehme.

Briefe und Mscrpte sendet man an den Redacteur dieser Monatsschrift, der den Hn. Hn. Verfassern für ihre eingesandten Beiträge steht und bereit ist, Jedem, sobald es verlangt wird, Rechnung davon abzulegen.

Daß von dieser Anzeige kein öffentlicher Gebrauch zu machen sei, wird kaum nöthig sein zu erinnern.

Jena am 13. Jun. 1794.

Friedrich Schiller.
Hofrath und Professor zu Jena.

---

b. Oeffentliche Ankündigung der „Horen".

Die Horen, eine Monatsschrift, von einer Gesellschaft verfaßt, und herausgegeben von Schiller. [1])

Zu einer Zeit, wo das nahe Geräusch des Kriegs das Vaterland ängstigt, wo der Kampf politischer Meinungen und Interessen diesen Krieg beinahe in jedem Zirkel erneuert und nur allzu oft

1) „Intelligenzblatt der Allgem. Literatur-Zeitung vom Jahre 1794. Jena. Nr. 140. Mittwochs den 10ten December 1794." Sp. 1129 bis 1136. In dem ersten Stück der Horen (1795) wieder abgedruckt.

Schiller an Körner, Jena, 5. December 1794 (III. S. 221 f.): „Ich gebe Dir nur ein kleines Lebenszeichen, weil ich über Redacteursarbeiten kaum zu Athem kommen kann. Meine ästhetischen Briefe für das zweite Stück der Horen haben mich sehr viel Anstrengung gekostet; und weil ich alles Andere darüber vergaß, so wurde die Ankündigung der Horen dadurch verzögert, welche jetzt über Hals und Kopf fertig gemacht werden muß. In acht Tagen wirst Du sie im Intelligenzblatt der Literatur-Zeitung lesen. Ich führe Dich auch, aber unter einem anderen Namen, den Du künftig in den Horen führen mußt, darin auf; denn es liegt daran, auch durch die große Anzahl der Mitarbeiter dem Publicum Respect einzuflößen. Die Zahl ist mit Dir sechsundzwanzig." Dies geschah jedoch nicht. Die Zahl blieb nur 25. Körner wurde gar nicht mit aufgeführt, weil Schiller ihm keinen falschen Namen geben wollte.

Musen und Grazien daraus verscheucht, wo weder in den Gesprächen, noch in den Schriften des Tages vor diesem allverfolgenden Dämon der Staatskritik Rettung ist, möchte es ebenso gewagt als verdienstlich sein, den so sehr zerstreuten Leser zu einer Unterhaltung von ganz entgegengesetzter Art einzuladen. In der That scheinen die Zeitumstände einer Schrift wenig Glück zu versprechen, die sich über das Lieblingsthema des Tages ein strenges Stillschweigen auferlegen und ihren Ruhm darin suchen wird, durch etwas Anderes zu gefallen, als wodurch jetzt Alles gefällt. Aber je mehr das beschränkte Interesse der Gegenwart die Gemüther in Spannung setzt, einengt und unterjocht, desto dringender wird das Bedürfniß, durch ein allgemeines und höheres Interesse an dem, was rein menschlich und über allen Einfluß der Zeiten erhaben ist, sie wieder in Freiheit zu setzen und die politisch getheilte Welt unter der Fahne der Wahrheit und Schönheit wieder zu vereinigen.[1])

Dies ist der Gesichtspunkt, aus welchem die Verfasser dieser Zeitschrift dieselbe betrachtet wissen möchten. Einer heitern und leidenschaftfreien Unterhaltung soll sie gewidmet sein und dem Geist und Herzen des Lesers, den der Anblick der Zeitbegebenheiten bald entrüstet, bald niederschlägt, eine fröhliche Zerstreuung gewähren. Mitten in diesem politischen Tumult soll sie für Musen und Charitinnen einen engen, vertraulichen Zirkel schließen, aus welchem Alles verbannt sein wird, was mit einem unreinen Parteigeist gestempelt ist. Aber indem sie sich alle Beziehungen auf den jetzigen Weltlauf und auf die nächsten Erwartungen der Menschheit verbietet, wird sie über die vergangene Welt die Geschichte und über die kommende die Philosophie befragen, wird sie zu dem Ideale veredelter Menschheit, welches durch die Vernunft aufgegeben, in der Erfahrung aber so leicht aus den Augen gerückt wird, einzelne Züge sammeln und an dem stillen Bau besserer Begriffe, reinerer Grundsätze und edlerer Sitten, von dem zuletzt alle wahre Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes abhängt, nach Vermögen geschäftig sein. Sowol spielend als ernsthaft wird man im Fortgange dieser Schrift dieses einzige Ziel verfolgen, und so verschieden auch die Wege sein mögen, die man dazu einschlagen wird, so werden doch alle näher oder entfernter dahin gerichtet sein, wahre Humanität zu befördern.

1) Man muß sich diese Worte vergegenwärtigen, wenn man ein richtiges Verständniß für Goethe's „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten" gewinnen will, die schon im ersten Stück der „Horen" erschienen. Vgl. Strehlke's Einleitung dazu in Goethe's Werken, Bd. XVI. S. 8.

Man wird streben, die Schönheit zur Vermittlerin der Wahrheit zu machen und durch die Wahrheit der Schönheit ein dauerndes Fundament und eine höhere Würde zu geben. So weit es thunlich ist, wird man die Resultate der Wissenschaft von ihrer scholastischen Form zu befreien und in einer reizenden, wenigstens einfachen Hülle dem Gemeinsinn verständlich zu machen suchen. Zugleich aber wird man auf dem Schauplatze der Erfahrung nach neuen Erwerbungen für die Wissenschaft ausgehen und da nach Gesetzen forschen, wo blos der Zufall zu spielen und die Willkür zu herrschen scheint. Auf diese Art glaubt man zu Aufhebung der Scheidewand beizutragen, welche die schöne Welt von der gelehrten zum Nachtheile beider trennt, gründliche Kenntnisse in das gesellschaftliche Leben und Geschmack in die Wissenschaft einzuführen.

Man wird sich, so weit kein edlerer Zweck darunter leidet, Mannichfaltigkeit und Neuheit zum Ziele setzen, aber dem frivolen Geschmacke, der das Neue blos um der Neuheit willen sucht, keineswegs nachgeben. Uebrigens wird man sich jede Freiheit erlauben, die mit guten und schönen Sitten verträglich ist.

Wohlanständigkeit und Ordnung, Gerechtigkeit und Friede werden also der Geist und die Regel dieser Zeitschrift sein; die drei schwesterlichen Horen, Eunomia, Dike und Irene,[1]) werden sie regieren. In diesen Göttergestalten verehrte der Grieche die welterhaltende Ordnung, aus der alles Gute fließt und die in dem gleichförmigen Rhythmus des Sonnenlaufs ihr treffendstes Sinnbild findet. Die Fabel macht sie zu Töchtern der Themis und des Zeus, des Gesetzes und der Macht, des nämlichen Gesetzes, das in der Körperwelt über den Wechsel der Jahrszeiten waltet und die Harmonie in der Geisterwelt erhält.

Die Horen waren es, welche die neugeborene Venus bei ihrer ersten Erscheinung in Cypern empfingen, sie mit göttlichen Gewanden bekleideten und so, von ihren Händen geschmückt, in den Kreis der Unsterblichen führten; eine reizende Dichtung, durch welche angedeutet wird, daß das Schöne schon in seiner Geburt sich unter Regeln fügen muß und nur durch Gesetzmäßigkeit würdig werden kann, einen Platz im Olymp, Unsterblichkeit und einen moralischen Werth zu erhalten. In leichten Tänzen umkreisen diese Göttinnen die Welt, öffnen und schließen den Olymp und

1) Vgl. Schiller an Goethe, den 26. Januar 1798 (Briefw., 2. Aufl., II. S. 21): „Eben habe ich das Todesurtheil der drei Göttinnen Eunomia, Dike und Irene förmlich unterschrieben. Weihen Sie diesen edlen Todten eine fromme, christliche Thräne, die Condolenz aber wird verbeten."

schirren die Sonnenpferde an, das belebende Licht durch die Schöpfung zu versenden.[1]) Man sieht sie im Gefolge der Huldgöttinnen und in dem Dienst der Königin des Himmels, weil Anmuth und Ordnung, Wohlanständigkeit und Würde unzertrennlich sind.

Daß die gegenwärtige Zeitschrift des ehrenvollen Namens, den sie an ihrer Stirne führt, sich würdig zeigen werde, dafür glaubt der Herausgeber sich mit Zuversicht verbürgen zu können. Was ihm in seiner eignen Person nicht geziemen würde zu versichern, das erlaubt er sich als Sprecher der achtungswürdigen Gesellschaft, die zu Herausgabe dieser Schrift sich vereinigt hat. Mit patriotischem Vergnügen sieht er einen Entwurf in Erfüllung gehen, der ihn und seine Freunde schon seit Jahren beschäftigte, aber nicht eher als jetzt gegen die vielen Hindernisse, die seiner Ausführung im Wege standen, hat behauptet werden können. Endlich ist es ihm gelungen, mehrere der verdienstvollsten Schriftsteller Deutschlands zu einem fortlaufenden Werke zu verbinden, an welchem es der Nation trotz aller Versuche, die von Einzelnen bisher angestellt wurden, noch immer gemangelt hat und nothwendig mangeln mußte, weil gerade eine solche Anzahl und eine solche Auswahl von Theilnehmern nöthig sein möchte, um bei einem Werk, das in festgesetzten Zeiten zu erscheinen bestimmt ist, Vortrefflichkeit im Einzelnen mit Abwechslung im Ganzen zu verbinden.

Folgende Schriftsteller werden an dieser Monatschrift Antheil nehmen:

Hr. Hauptmann von Archenholz in Hamburg.
Seine erzbischöfl. Gnaden, Hr. Coadjutor von Mainz, Freiherr von Dalberg in Erfurt.
Hr. Professor Engel aus Berlin.
" Dr. Erhardt in Nürnberg.
" Professor Fichte in Jena.
" von Funk in Dresden.
" Professor Garve in Breslau.
" Kriegsrath Genz in Berlin.
" Kanonikus Gleim in Halberstadt.

1) Nach Ovid's Erzählung von Phaëthon, einer Lieblingsdichtung Schiller's, Metamorph., II. V. 115 f.:

„Quae petere ut terras, mundumque rubescere vidit,
Cornuaque extremae velut evanescere Lunae:
Jungere equos Titan velocibus imperat Horis.“

(Als nun Vater Titan Himmel und Erde sich röthen und die Hörner der untergehenden Luna schwinden sah, befahl er den schnellen Horen, die Rosse anzuspannen.)

Hr. Geheimer Rath von Goethe in Weimar.
„ Dr. Gros in Göttingen.
„ Vice-Consistorial-Präsident Herder in Weimar.
„ Hirt in Rom.
„ Professor Hufeland in Jena.
„ Legationsrath Wilh. von Humboldt aus Berlin.
„ Oberbergmeister Alexander von Humboldt in Baireuth.
„ Geheimer Rath Jacobi in Düsseldorf.
„ Hofrath Matthisson in der Schweiz.
„ Professor Meyer in Weimar.
„ Hofrath Pfeffel in Colmar.
„ Hofrath Schiller in Jena.
„ Schlegel in Amsterdam.
„ Hofrath Schütz in Jena.
„ Hofrath Schulz in Mitau.
„ Professor Woltmann in Jena.

Da sich übrigens die hier erwähnte Societät keineswegs als geschlossen betrachtet, so wird jedem deutschen Schriftsteller, der sich den nothwendig gefundenen Bedingungen des Instituts zu unterwerfen geneigt ist, zu jeder Zeit die Theilnahme daran offen stehen. Auch soll Jedem, der es verlangt, verstattet sein, anonym zu bleiben, weil man bei Aufnahme der Beiträge nur auf den Gehalt und nicht auf den Stempel sehen wird. Aus diesem Grunde, und um die Freiheit der Kritik zu befördern, wird man sich erlauben, von einer allgemeinen Gewohnheit abzugehen und bei den einzelnen Aufsätzen die Namen ihrer Verfasser bis zum Ablauf eines jeden Jahrgangs verschweigen, welches der Leser sich um so eher gefallen lassen kann, da ihn diese Anzeige schon im Ganzen mit denselben bekannt macht.

Jena, den 10. Dec. 1794. Schiller.[1])

---

1) Hierauf folgt in der Jenaischen Literaturzeitung und in den „Horen" noch eine geschäftliche Ankündigung im Namen der Verlagsbuchhandlung, die wir hier gleichfalls mittheilen, weil sie von Schiller herrührt, wie folgende, von Goedeke aus einem Briefe Schiller's an Cotta vom 6. December 1794 mitgetheilte Stelle beweist: „Das Avertissement nehme ich heute vor und hoffe, daß es in heut über 8 Tagen abgedruckt sein soll. . . Den Preis des Journals will ich auf 6 Thlr. 8 gr. sächs. ansetzen, wie Sie wünschen. Ich werde überhaupt auch in Ihrem Namen eine besondre Anzeige beifügen, worin Alles, was das Aeußre des Buchs betrifft, berührt werden soll." Diese Ankündigung lautet:

„Jeden Monat, vom Neujahr 1795 an gerechnet, erscheint regelmäßig ein Stück von sieben Bogen in groß Octav, und die Verlagshandlung wird für ein anstän-

c. Abgekürzte öffentliche Ankündigung der „Horen“.[1])

Die Horen, eine Monatsschrift, von einer Gesellschaft verfaßt, und herausgegeben von Schiller.

(Auszug aus der ausführlichen in Nr. 140 des Intellig.-Blatts der Jenaischen Allgem. Lit.-Zeit. abgedruckten Ankündigung.)

Je mehr die allgemeine Aufmerksamkeit durch die lebhafteste Theilnahme an den politischen Begebenheiten des Tages und den Kampf entgegengesetzter Meinungen und Parteien jetzt auf die Gegenwart gerichtet ist, desto dringender wird das Bedürfniß, die dadurch eingeengten Gemüther durch ein allgemeineres und höheres Interesse an Allem, was rein menschlich und über den Einfluß der Zeiten erhaben ist, wiederum in Freiheit zu setzen und dem durch den Anblick der Zeitbegebenheiten ermüdeten Leser eine fröhliche Zerstreuung zu verschaffen. Diesem Endzweck widmet man die gegenwärtige Zeitschrift. Sich alle Beziehung auf den jetzigen Weltlauf und die nächsten Erwartungen der Menschheit verbietend, wird dieselbe mit Hilfe der Geschichte und Philosophie zu dem Ideale veredelter Menschheit die einzelnen Züge sammeln und an dem stillen Bau besserer Begriffe, reinerer Grundsätze und edlerer Sitten nach Vermögen geschäftig sein. Daß sie diesem erhabenen Ziele nicht ohne Erfolg entgegenstreben werde, dafür glaubt der Herausgeber sich mit Zuversicht verbürgen zu können, wenn er sich als den Sprecher der achtungswürdigen Gesellschaft ansieht, die sich zur Herausgabe derselben

---

diges Aeußere sorgen. Wer Exemplare auf holländischem Postpapier verlangt, beliebe bei Zeiten die Bestellung zu machen. Der Preis des ganzen Jahrganges ist ein Carolin in Golde oder sechs Reichsthaler acht Groschen sächsisch; einzelne Stücke können nicht unter sechszehn Groschen erlassen werden. Die Herren Mitarbeiter wenden sich unmittelbar an den Herrn Redacteur der Monatsschrift, die Herren Subscribenten an die Buchhandlungen oder an die löblichen Postämter, unter denen die Oberpostämter Stuttgart und Canstatt die Hauptversendung besorgen. Wer zehn Exemplare zugleich bestellt, erhält das eilfte frei. Man ersucht die Herren Subscribenten, sich zu nennen, weil man entschlossen ist, am Ende des Jahrs ein Verzeichniß derselben beizufügen.

J. G. Cottaische Buchhandlung in Tübingen.“

1) Zuerst gedruckt in: „Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten. 1794. Num. 207, 27. Decemb.“ (S. 5).

vereinigt hat. Denn nach vielen Schwierigkeiten ist es ihm endlich gelungen, mehrere der verdienstvollsten Schriftsteller Deutschlands zu einem fortlaufenden Werk zu verbinden, an welchem es der Nation trotz aller von Einzelnen bisher angestellten Versuche noch immer gemangelt hat und nothwendig mangeln mußte, weil gerade eine solche Anzahl und eine solche Auswahl von Theilnehmern nöthig sein möchte, um bei einem periodischen Werke Vortrefflichkeit im Einzelnen mit Abwechslung im Ganzen zu verbinden. Die jetzigen Mitarbeiter sind Hr. v. Archenholz, v. Dalberg, Engel, Erhardt, Fichte, v. Funk, Garve, Genz, Gleim, v. Goethe, Gros, Herder, Hirt, Hufeland, W. v. Humboldt, A. v. Humboldt, Jacobi, Matthisson, Meyer, Pfeffel, Schiller, Schlegel, Schütz, Friedr. Schulz, Woltmann, Vogel in Nürnberg.

Jena, den 10. December 1794. Schiller.

77.

Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen,

in einer Reihe von Briefen.[1])

Erster Brief.

Sie wollen mir also vergönnen, Ihnen die Resultate meiner Untersuchungen über das Schöne und die Kunst in einer Reihe von Briefen vorzulegen. Lebhaft empfinde ich das Gewicht, aber auch den Reiz und die Würde dieser Unternehmung. Ich werde von einem Gegenstande sprechen, der mit dem besten Theil unsrer Glückseligkeit in einer unmittelbaren und mit dem moralischen Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung steht. Ich werde die Sache der Schönheit vor einem Herzen führen, das ihre ganze Macht empfindet und ausübt und bei einer Untersuchung, wo man ebenso oft genöthigt ist, sich auf Gefühle als auf Grundsätze zu berufen, den schwersten Theil meines Geschäfts auf sich nehmen wird.

---

1) Zuerst erschienen in: „Die Horen. Jahrgang 1795." Erstes Stück. S. 7—48 (erster bis neunter Brief); Zweites Stück. S. 51—94 (zehnter bis sechzehnter Brief), und Sechstes Stück. S. 45—124 (siebzehnter bis siebenundzwanzigster Brief), mit der dem 17. Briefe vorangehenden Ueberschrift: „Die schmelzende Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. (Im ersten und zweiten Stück der Horen.)"

Unter der Ueberschrift im ersten Stück der „Horen" steht das Motto:

„Si c'est la raison, qui fait l'homme,
c'est le sentiment, qui le conduit.
Rousseau."

und folgende Anmerkung:

„Diese Briefe sind wirklich geschrieben; an wen? thut hier nichts zur Sache und wird dem Leser vielleicht zu seiner Zeit bekannt gemacht werden. Da man Alles, was darin eine locale Beziehung hatte, für nöthig fand, zu unterdrücken, und doch nicht gern etwas Anderes an die Stelle setzen mochte, so haben sie von der epistolarischen Form fast nichts als die äußere Abtheilung beibehalten, eine Unschicklichkeit, welche leicht zu vermeiden war, wenn man es mit ihrer Aechtheit weniger streng nehmen wollte."

Die Briefe wurden wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften von Schiller. 3 Th. 1801." S. 44—309.

Näheres über die Geschichte dieser Briefe geben nachstehende Mittheilungen Schiller's an Körner und Goethe:

Schiller an Körner, den 20. Juni 1793: „An meine Zergliederung des Schönen werde ich mich bald machen. Ich werde sie in Briefen an den Prinzen von Augustenburg abhandeln, mit dem ich jetzt schon über diese Materie correspondire.

Was ich mir als eine Gunst von Ihnen erbitten wollte, machen Sie großmüthigerweise mir zur Pflicht und lassen mir da den Schein eines Verdienstes, wo ich blos meiner Neigung nachgebe. Die Freiheit des Ganges, welche Sie mir vorschreiben, ist kein Zwang, vielmehr ein Bedürfniß für mich. Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen, werde ich kaum in Gefahr sein, mich durch Mißbrauch derselben an dem guten Geschmack zu versündigen. Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir selbst als aus einer reichen Welterfahrung geschöpft oder durch Lectüre erworben, werden ihren Ursprung nicht verleugnen, werden sich eher jedes andern Fehlers als der Sectirerei schuldig machen und eher aus eigner Schwäche fallen, als durch Autorität und fremde Stärke sich aufrecht erhalten.

Zwar will ich Ihnen nicht verbergen, daß es größtentheils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden; aber meinem Unvermögen, nicht jenen Grundsätzen schreiben Sie es zu, wenn Sie im Lauf dieser Untersuchungen an irgend eine besondre philosophische Schule erinnert

---

Ich bin ihm einen öffentlichen Beweis von Aufmerksamkeit schuldig und weiß, daß er nicht unempfindlich dagegen ist. Außerdem habe ich bei einer solchen Einkleidung den großen Vortheil, daß eine freiere und unterhaltende Behandlung mir gleichsam Pflicht wird, und daß ich mir aus meiner Unkunde im Dogmatisiren hier noch ein Verdienst machen kann, weil solche Briefe an einen solchen Mann es nicht wohl erlauben würden."

An Denselben, 8. Februar 1794: „In den ersten zehn Bogen meiner Briefe ist der Stoff aus meinen „Künstlern" philosophisch ausgeführt." Den 12. Juni 1794: „Alle meine an den Prinzen von Augustenburg abgeschickten Briefe sind in Feuer aufgegangen bei dem großen Brande, der in Kopenhagen das Palais verzehrt hat. Ein Glück für mich, daß ich Copien davon habe."

An Goethe, den 17. October 1794: „Ich gebe jetzt meinen Briefen an den Pr. v. Aug. die letzte Hand, weil ich den Anfang derselben für das erste Stück der „Horen" bestimmt habe." Den 20. October 1794: „Hier mache ich denn also den Anfang, den Tanz der Horen zu beginnen, und sende Ihnen, was von meinen Briefen an den Prinzen für das erste Stück bestimmt ist. — — Mein Debüt in den „Horen" ist zum Wenigsten keine Captatio benevolentiae bei dem Publicum. Ich konnte es aber nicht schonender behandeln, und ich bin gewiß, daß Sie in diesem Stücke meiner Meinung sind. Ich wünschte, Sie wären es auch in den übrigen; denn ich muß gestehen, daß meine wahre, ernstliche Meinung in diesen Briefen spricht. Ich habe über den politischen Jammer noch nie eine Feder angesetzt, und was ich in diesen Briefen davon sage, geschah blos, um in alle Ewigkeit nichts mehr davon zu sagen; aber ich glaube, daß das Bekenntniß, das ich darinne ablege, nicht ganz überflüssig ist. So verschieden die Werkzeuge auch sind, mit denen Sie und ich die Welt anfassen, und so verschieden die offensiven und defensiven Waffen, die wir führen, so glaube ich doch, daß wir auf einen Hauptpunkt zielen. Sie werden in diesen Briefen Ihr Portrait finden, worunter ich gern Ihren Namen geschrieben hätte, wenn ich es nicht haßte, dem Gefühl denkender Leser vorzugreifen. Keiner, dessen Urtheil für Sie Werth haben kann, wird es verkennen; denn ich weiß, daß ich es gut gefaßt und treffend genug gezeichnet habe."

werden sollten. Nein, die Freiheit Ihres Geistes soll mir unverletzlich sein. Ihre eigne Empfindung wird mir die Thatsachen hergeben, auf die ich baue; Ihre eigene freie Denkkraft wird die Gesetze dictiren, nach welchen verfahren werden soll.

Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Theil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue mir es zu beweisen, von jeher einig gewesen. Man befreie sie von ihrer technischen Form, und sie werden als die verjährten Aussprüche der gemeinen Vernunft und als Thatsachen des moralischen Instinctes erscheinen, den die weise Natur dem Menschen zum Vormund setzte, bis die helle Einsicht ihn mündig macht. Aber eben diese technische Form, welche die Wahrheit dem Verstande versichtbart, verbirgt sie wieder dem Gefühl; denn leider muß der Verstand das Object des innern Sinns erst zerstören, wenn er es sich zu eigen machen will. Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur. Um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muß er sie in die Fesseln der Regel schlagen, ihren schönen Körper in Begriffe zerfleischen und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren. Ist es ein Wunder, wenn sich das natürliche Gefühl in einem solchen Abbild nicht wiederfindet und die Wahrheit in dem Berichte des Analysten als ein Paradoxon erscheint?

Lassen Sie daher auch mir einige Nachsicht zu Statten kommen, wenn die nachfolgenden Untersuchungen ihren Gegenstand, indem sie ihn dem Verstande zu nähern suchen, den Sinnen entrücken sollten. Was dort von moralischen Erfahrungen gilt, muß in einem noch höhern Grade von der Erscheinung der Schönheit gelten. Die ganze Magie derselben beruht auf ihrem Geheimniß, und mit dem nothwendigen Bund ihrer Elemente ist auch ihr Wesen aufgehoben.

Zweiter Brief.

Aber sollte ich von der Freiheit, die mir von Ihnen verstattet wird, nicht vielleicht einen bessern Gebrauch machen können, als Ihre Aufmerksamkeit auf dem Schauplatz der schönen Kunst zu beschäftigen? Ist es nicht wenigstens außer der Zeit, sich nach einem Gesetzbuch für die ästhetische Welt umzusehen, da die

Angelegenheiten der moralischen ein so viel näheres Interesse darbieten und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeitumstände so nachdrücklich aufgefordert wird, sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freiheit zu beschäftigen?

Ich möchte nicht gern in einem andern Jahrhundert leben und für ein andres gearbeitet haben. Man ist ebenso gut Zeitbürger, als man Staatsbürger ist; und wenn es unschicklich, ja unerlaubt gefunden wird, sich von den Sitten und Gewohnheiten des Zirkels, in dem man lebt, auszuschließen, warum sollte es weniger Pflicht sein, in der Wahl seines Wirkens dem Bedürfniß und dem Geschmack des Jahrhunderts eine Stimme einzuräumen? [1])

Diese Stimme scheint aber keineswegs zum Vortheil der Kunst auszufallen, derjenigen wenigstens nicht, auf welche allein meine Untersuchungen gerichtet sein werden. Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Kunst des Ideals zu entfernen droht. Diese muß die Wirklichkeit verlassen und sich mit anständiger Kühnheit über das Bedürfniß erheben; denn die Kunst ist eine Tochter der Freiheit, und von der Nothwendigkeit der Geister, nicht von der Nothdurft der Materie will sie ihre Vorschrift empfangen. Jetzt aber herrscht das Bedürfniß und beugt die gesunkene Menschheit unter sein tyrannisches Joch. Der Nutzen ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen sollen. Auf dieser groben Wage hat das geistige Verdienst der Kunst kein Gewicht, und aller Aufmunterung beraubt, verschwindet sie von dem lärmenden Markt des Jahrhunderts. Selbst der philosophische Untersuchungsgeist entreißt der Einbildungskraft eine Provinz nach der andern, und die Grenzen der Kunst verengen sich, je mehr die Wissenschaft ihre Schranken erweitert.

---

1) Es ist interessant, Schiller's allmählige Aussöhnung mit dem Geiste seiner Zeit zu verfolgen:

1780: (Karl Moor.) „Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Seculum, wenn ich in meinem Plutarch lese von großen Menschen.“

1784: (Resignation.) „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“

1786: (Posa.) „Das Jahrhundert
Ist meinem Ideal nicht reif. Ich lebe
Ein Bürger derer, welche kommen werden.“

1788: (Die Künstler):
„Wie schön, o Mensch, mit Deinem Palmenzweige
Stehst Du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit!“

Erwartungsvoll sind die Blicke des Philosophen wie des Weltmanns auf den politischen Schauplatz geheftet, wo jetzt, wie man glaubt, das große Schicksal der Menschheit verhandelt wird. Verräth es nicht eine tadelnswerthe Gleichgiltigkeit gegen das Wohl der Gesellschaft, dieses allgemeine Gespräch nicht zu theilen? So nahe dieser große Rechtshandel seines Inhalts und seiner Folgen wegen Jeden, der sich Mensch nennt, angeht, so sehr muß er seiner Verhandlungsart wegen jeden Selbstdenker insbesondere interessiren. Eine Frage, welche sonst nur durch das blinde Recht des Stärkern beantwortet wurde, ist nun, wie es scheint, vor dem Richterstuhle reiner Vernunft anhängig gemacht, und wer nur immer fähig ist, sich in das Centrum des Ganzen zu versetzen und sein Individuum zur Gattung zu steigern, darf sich als einen Beisitzer jenes Vernunftgerichts betrachten, so wie er als Mensch und Weltbürger zugleich Partei ist und näher oder entfernter in den Erfolg sich verwickelt sieht. Es ist also nicht blos seine eigene Sache, die in diesem großen Rechtshandel zur Entscheidung kommt, es soll auch nach Gesetzen gesprochen werden, die er als vernünftiger Geist selbst zu dictiren fähig und berechtigt ist.

Wie anziehend müßte es für mich sein, einen solchen Gegenstand mit einem ebenso geistreichen Denker als liberalen Weltbürger in Untersuchung zu nehmen und einem Herzen, das mit schönem Enthusiasmus dem Wohl der Menschheit sich weiht, die Entscheidung heimzustellen! Wie angenehm überraschend, bei einer noch so großen Verschiedenheit des Standorts und bei dem weiten Abstand, den die Verhältnisse in der wirklichen Welt nöthig machen, Ihrem vorurtheilfreien Geist auf dem Felde der Ideen in dem nämlichen Resultat zu begegnen! Daß ich dieser reizenden Versuchung widerstehe und die Schönheit der Freiheit vorangehen lasse, glaube ich nicht blos mit meiner Neigung entschuldigen, sondern durch Grundsätze rechtfertigen zu können. Ich hoffe, Sie zu überzeugen, daß diese Materie weit weniger dem Bedürfniß als dem Geschmack des Zeitalters fremd ist, ja, daß man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert. Aber dieser Beweis kann nicht geführt werden, ohne daß ich Ihnen die Grundsätze in Erinnerung bringe, durch welche sich die Vernunft überhaupt bei einer politischen Gesetzgebung leitet.

Dritter Brief.

Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freie Intelligenz noch nicht selbst handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bei dem nicht stillesteht, was die bloße Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm anticipirte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Noth in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen und die physische Nothwendigkeit zu einer moralischen zu erheben.

Er kommt zu sich aus seinem sinnlichen Schlummer, erkennt sich als Mensch, blickt um sich her und findet sich — in dem Staate. Der Zwang der Bedürfnisse warf ihn hinein, ehe er in seiner Freiheit diesen Stand wählen konnte; die Noth richtete denselben nach bloßen Naturgesetzen ein, ehe er es nach Vernunftgesetzen konnte. Aber mit diesem Nothstaat, der nur aus seiner Naturbestimmung hervorgegangen und auch nur auf diese berechnet war, konnte und kann er als moralische Person nicht zufrieden sein — und schlimm für ihn, wenn er es könnte! Er verläßt also mit demselben Rechte, womit er Mensch ist, die Herrschaft einer blinden Nothwendigkeit, wie er in so vielen andern Stücken durch seine Freiheit von ihr scheidet, wie er, um nur *ein* Beispiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfniß der Geschlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöscht und durch Schönheit veredelt. So holt er auf eine künstliche Weise in seiner Volljährigkeit seine Kindheit nach, bildet sich einen *Naturstand* in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch seine Vernunftbestimmung nothwendig gesetzt ist, leiht sich in diesem idealischen Stand einen Endzweck, den er in seinem wirklichen Naturstand nicht kannte, und eine Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinge und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einsicht und freiem Entschluß mit dem Stand der Verträge vertauschte. Wie kunstreich und fest auch die blinde Willkür ihr Werk gegründet haben, wie anmaßend sie es auch behaupten und mit welchem Scheine von Ehrwürdigkeit es umgeben mag — er darf es bei dieser Operation als völlig ungeschehen betrachten; denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauchte, und Alles muß sich dem

höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art entsteht und rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volks, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuformen.

Dieser Naturstaat (wie jeder politische Körper heißen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet) widerspricht nun zwar dem moralischen Menschen, dem die bloße Gesetzmäßigkeit zum Gesetz dienen soll; aber er ist doch gerade hinreichend für den physischen Menschen, der sich nur darum Gesetze giebt, um sich mit Kräften abzufinden. Nun ist aber der physische Mensch wirklich und der sittliche nur problematisch. Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie nothwendig muß, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein blos mögliches (wenngleich moralisch nothwendiges) Ideal von Gesellschaft. Sie nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zu viel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Thierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist. Ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetz festzuhalten, hätte sie unter seinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen.

Das große Bedenken also ist, daß die physische Gesellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische in der Idee sich bildet, daß um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr gerathen darf. Wenn der Künstler an einem Uhrwerk zu bessern hat, so läßt er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staats muß gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen. Man muß also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze aufsuchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will, unabhängig macht.

Diese Stütze findet sich nicht in dem natürlichen Charakter des Menschen, der, selbstsüchtig und gewaltthätig, vielmehr auf Zerstörung als auf Erhaltung der Gesellschaft zielt; sie findet sich ebenso wenig in seinem sittlichen Charakter, der nach der Voraussetzung erst gebildet werden soll und auf den, weil er frei ist und weil er nie erscheint, von dem Gesetzgeber nie gewirkt und

nie mit Sicherheit gerechnet werden könnte.[1]) Es käme also darauf an, von dem physischen Charakter die Willkür und von dem moralischen die Freiheit abzusondern — es käme darauf an, den erstern mit Gesetzen übereinstimmend, den letztern von Eindrücken abhängig zu machen — es käme darauf an, jenen von der Materie etwas weiter zu entfernen, diesen ihr um etwas näher zu bringen — um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beiden verwandt, von der Herrschaft bloßer Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Uebergang bahnte und, ohne den moralischen Charakter an seiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit diente.

Vierter Brief.

Soviel ist gewiß: nur das Uebergewicht eines solchen Charakters bei einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moralischen Principien unschädlich machen, und auch nur ein solcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen. Bei Aufstellung eines moralischen Staats wird auf das Sittengesetz als auf eine wirkende Kraft gerechnet, und der freie Wille wird in das Reich der Ursachen gezogen, wo Alles mit strenger Nothwendigkeit und Stätigkeit aneinanderhängt. Wir wissen aber, daß die Bestimmungen des menschlichen Willens immer zufällig bleiben und daß nur bei dem absoluten Wesen die physische Nothwendigkeit mit der moralischen zusammenfällt. Wenn also auf das sittliche Betragen des Menschen wie auf natürliche Erfolge gerechnet werden soll, so muß es Natur sein, und er muß schon durch seine Triebe zu einem solchen Verfahren geführt werden, als nur immer ein sittlicher Charakter zur Folge haben kann. Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frei zwischen Pflicht und Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nöthigung greifen. Soll er also dieses Vermögen der Wahl beibehalten und nichtsdestoweniger ein zuverlässiges Glied

---

1) Vgl. die Distichen:
„Die beste Staatsverfassung" (I. 1. S. 199):
„Diese nur kann ich dafür erkennen, die Jedem erleichtert,
Gut zu denken, doch nie, daß er so denke, bedarf."
„An die Gesetzgeber" (ebendas.):
„Setzet immer voraus, daß der Mensch im Ganzen das Rechte
Will; im Einzelnen nur rechnet mir niemals darauf."

in der Causalverknüpfung der Kräfte sein, so kann dies nur dadurch bewerkstelligt werden, daß die Wirkungen jener beiden Triebfedern im Reich der Erscheinungen vollkommen gleich ausfallen und bei aller Verschiedenheit in der Form die Materie seines Wollens dieselbe bleibt, daß also seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen.

Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechselungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist. *) Dieser reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subject zu erkennen giebt, wird repräsentirt durch den Staat, die objective und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannichfaltigkeit der Subjecte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin ebenso viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den empirischen unterdrückt, daß der Staat die Individuen aufhebt, oder dadurch, daß das Individuum Staat wird, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt.

Zwar in der einseitigen moralischen Schätzung fällt dieser Unterschied hinweg; denn die Vernunft ist befriedigt, wenn ihr Gesetz nur ohne Bedingung gilt; aber in der vollständigen anthropologischen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat, wird derselbe desto mehr in Betrachtung kommen. Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannichfaltigkeit, und von beiden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen. [1]) Das Gesetz der erstern ist ihm durch ein unbestechliches Bewußtsein, das Gesetz der andern durch ein unvertilgbares Gefühl ein-

---

*) Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erschienene Schrift: „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von meinem Freund Fichte, wo sich eine sehr lichtvolle und noch nie auf diesem Wege versuchte Ableitung dieses Satzes findet.

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Die Mannichfaltigkeit“ (I. 1. S. 190):

„Viele sind gut und verständig; doch zählen für Einen nur Alle,
Denn sie regiert der Begriff, ach, nicht das liebende Herz.
Traurig herrscht der Begriff, aus tausendfach wechselnden Formen
Bringet er dürftig und leer ewig nur eine hervor;
Aber von Leben rauscht es und Lust, wo bildend die Schönheit
Herrschet; das ewige Eins wandelt sie tausendfach neu.“

geprägt. Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann; und eine Staatsverfassung wird noch sehr unvollendet sein, die nur durch Aufhebung der Mannichfaltigkeit Einheit zu bewirken im Stand ist. Der Staat soll nicht blos den objectiven und generischen, er soll auch den subjectiven und specifischen Charakter in den Individuen ehren und, indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern. [1])

Wenn der mechanische Künstler seine Hand an die gestaltlose Masse legt, um ihr die Form seiner Zwecke zu geben, so trägt er kein Bedenken, ihr Gewalt anzuthun; denn die Natur, die er bearbeitet, verdient für sich selbst keine Achtung, und es liegt ihm nicht an dem Ganzen um der Theile willen, sondern an den Theilen um des Ganzen willen. Wenn der schöne Künstler seine Hand an die nämliche Masse legt, so trägt er ebenso wenig Bedenken, ihr Gewalt anzuthun, nur vermeidet er, sie zu zeigen. Den Stoff, den er bearbeitet, respectirt er nicht im Geringsten mehr als der mechanische Künstler; aber das Auge, welches die Freiheit dieses Stoffes in Schutz nimmt, wird er durch eine scheinbare Nachgiebigkeit gegen denselben zu täuschen suchen. Ganz anders verhält es sich mit dem pädagogischen und politischen Künstler, der den Menschen zugleich zu seinem Material und zu seiner Aufgabe macht. Hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Theilen dient, dürfen sich die Theile dem Ganzen fügen. Mit einer ganz andern Achtung, als diejenige ist, die der schöne Künstler gegen seine Materie vorgiebt, muß der Staatskünstler sich der seinigen nahen, und nicht blos subjectiv und für einen täuschenden Effect in den Sinnen, sondern objectiv und für das innre Wesen muß er ihrer Eigenthümlichkeit und Persönlichkeit schonen.

Aber eben deswegen, weil der Staat eine Organisation sein soll, die sich durch sich selbst und für sich selbst bildet, so kann er auch nur insoferne wirklich werden, als sich die Theile zur Idee des Ganzen hinaufgestimmt haben. Weil der Staat der reinen und objectiven Menschheit in der Brust seiner Bürger zum Repräsentanten dient, so wird er gegen seine Bürger dasselbe Verhältniß zu beobachten haben, in welchem sie zu sich selber stehen,

---

1) Vgl. das Epigramm „Der Erzieher" in Schiller's Musenalmanach, 1797, S. 169:

„Bürger erzieht Ihr der sittlichen Welt; wir wollten Euch loben,
Stricht Ihr sie nur nicht zugleich aus der empfindenden aus."

und ihre subjective Menschheit auch nur in dem Grade ehren können, als sie zur objectiven veredelt ist. Ist der innere Mensch mit sich einig, so wird er auch bei der höchsten Universalisirung seines Betragens seine Eigenthümlichkeit retten, und der Staat wird blos der Ausleger seines schönen Instincts, die deutlichere Formel seiner innern Gesetzgebung sein. Setzt sich hingegen in dem Charakter eines Volks der subjective Mensch dem objectiven noch so contradictorisch entgegen, daß nur die Unterdrückung des erstern dem letztern den Sieg verschaffen kann, so wird auch der Staat gegen den Bürger den strengen Ernst des Gesetzes annehmen und, um nicht ihr Opfer zu sein, eine so feindselige Individualität ohne Achtung darniedertreten müssen.

Der Mensch kann sich aber auf eine doppelte Weise entgegengesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen, oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören. Der Wilde verachtet die Kunst und erkennt die Natur als seinen unumschränkten Gebieter; der Barbar verspottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde, fährt er häufig genug fort, der Sclave seines Sclaven zu sein. Der gebildete Mensch macht die Natur zu seinem Freund und ehrt ihre Freiheit, indem er blos ihre Willkür zügelt.

Wenn also die Vernunft in die physische Gesellschaft ihre moralische Einheit bringt, so darf sie die Mannichfaltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moralischen Bau der Gesellschaft ihre Mannichfaltigkeit zu behaupten strebt, so darf der moralischen Einheit dadurch kein Abbruch geschehen; gleich weit von Einförmigkeit und Verwirrung ruht die siegende Form. Totalität des Charakters muß also bei dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.

Fünfter Brief.

Ist es dieser Charakter, den uns das jetzige Zeitalter, den die gegenwärtigen Ereignisse zeigen? Ich richte meine Aufmerksamkeit sogleich auf den hervorstechendsten Gegenstand in diesem weitläuftigen Gemälde.

Wahr ist es, das Ansehen der Meinung ist gefallen, die Willkür ist entlarvt, und obgleich noch mit Macht bewaffnet, erschleicht

sie doch keine Würde mehr; der Mensch ist aus seiner langen Indolenz und Selbsttäuschung aufgewacht, und mit nachdrücklicher Stimmenmehrheit fordert er die Wiederherstellung in seine unverlierbaren Rechte. Aber er fordert sie nicht blos; jenseits und diesseits steht er auf, sich gewaltsam zu nehmen, was ihm nach seiner Meinung mit Unrecht verweigert wird. Das Gebäude des Naturstaates wankt, seine mürben Fundamente weichen, und eine physische Möglichkeit scheint gegeben, das Gesetz auf den Thron zu stellen, den Menschen endlich als Selbstzweck zu ehren und wahre Freiheit zur Grundlage der politischen Verbindung zu machen. Vergebliche Hoffnung! Die moralische Möglichkeit fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfängliches Geschlecht.[1])

In seinen Thaten malt sich der Mensch, und welche Gestalt ist es, die sich in dem Drama der jetzigen Zeit abbildet! Hier Verwilderung, dort Erschlaffung: die zwei Aeußersten des menschlichen Verfalls, und beide in einem Zeitraum vereinigt!

In den niedern und zahlreichern Classen stellen sich uns rohe, gesetzlose Triebe dar, die sich nach aufgelöstem Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln und mit unlenksamer Wuth zu ihrer thierischen Befriedigung eilen. Es mag also sein, daß die objective Menschheit Ursache gehabt hätte, sich über den Staat zu beklagen; die subjective muß seine Anstalten ehren. Darf man ihn tadeln, daß er die Würde der menschlichen Natur aus den Augen setzte, so lange es noch galt, ihre Existenz zu vertheidigen? daß er eilte, durch die Schwerkraft zu scheiden und durch die Cohäsionskraft zu binden, wo an die bildende noch nicht zu denken war? Seine Auflösung enthält seine Rechtfertigung. Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.

Auf der andern Seite geben uns die civilisirten Classen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Cultur selbst ihre Quelle ist. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte oder neue Philosoph die Bemerkung machte, daß das Edlere in seiner Zerstörung das Abscheulichere sei; aber man wird sie auch im Moralischen wahr finden. Aus dem Natursohne wird, wenn er ausschweift, ein Rasender, aus dem Zögling der Kunst ein Nichts-

---

1) Vgl. das Gedicht „Der Zeitpunkt" (I. 1. S. 202):
„Eine große Epoche hat das Jahrhundert geboren,
Aber der große Moment findet ein kleines Geschlecht."

würdiger. Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbniß durch Maximen befestigt. Wir verleugnen die Natur auf ihrem rechtmäßigen Felde, um auf dem moralischen ihre Tyrannei zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerstreben, nehmen wir unsre Grundsätze von ihr an. Die affectirte Decenz unsrer Sitten verweigert ihr die verzeihliche erste Stimme, um ihr in unsrer materialistischen Sittenlehre die entscheidende letzte einzuräumen. Mitten im Schooße der raffinirtesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit herauszubringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der Gesellschaft. Unser freies Urtheil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, unser Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unsern Willen ihren Verführungen; nur unsre Willkür behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte. Stolze Selbstgenügsamkeit zieht das Herz des Weltmanns zusammen, das in dem rohen Naturmenschen noch oft sympathetisch schlägt, und wie aus einer brennenden Stadt sucht Jeder nur sein elendes Eigenthum aus der Verwüstung zu flüchten. Nur in einer völligen Abschwörung der Empfindsamkeit glaubt man gegen ihre Verirrungen Schutz zu finden, und der Spott, der den Schwärmer oft heilsam züchtigt, lästert mit gleich wenig Schonung das edelste Gefühl. Die Cultur, weit entfernt, uns in Freiheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfniß; die Bande des Physischen schnüren sich immer beängstigender zu, so daß die Furcht, zu verlieren, selbst den feurigen Trieb nach Verbesserung erstickt und die Maxime des leidenden Gehorsams für die höchste Weisheit des Lebens gilt. So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und moralischem Unglauben schwanken, und es ist blos das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen setzt.

Sechster Brief.

Sollte ich mit dieser Schilderung dem Zeitalter wol zuviel gethan haben? Ich erwarte diesen Einwurf nicht, eher einen andern: daß ich zu viel dadurch bewiesen habe. Dieses Gemälde,

werden Sie mir sagen, gleicht zwar der gegenwärtigen Menschheit, aber es gleicht überhaupt allen Völkern, die in der Cultur begriffen sind, weil alle ohne Unterschied durch Vernünftelei von der Natur abfallen müssen, ehe sie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können.

Aber bei einiger Aufmerksamkeit auf den Zeitcharakter muß uns der Contrast in Verwunderung setzen, der zwischen der heutigen Form der Menschheit und zwischen der ehemaligen, besonders der griechischen, angetroffen wird. Der Ruhm der Ausbildung und Verfeinerung, den wir mit Recht gegen jede andre bloße Natur geltend machen, kann uns gegen die griechische Natur nicht zu Statten kommen, die sich mit allen Reizen der Kunst und mit aller Würde der Weisheit vermählte, ohne doch, wie die unsrige, das Opfer derselben zu sein. Die Griechen beschämen uns nicht blos durch eine Simplicität, die unserm Zeitalter fremd ist, sie sind zugleich unsre Nebenbuhler, ja oft unsre Muster in den nämlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unsrer Sitten zu trösten pflegen. Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophirend und bildend, zugleich zart und energisch, sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen.

Damals bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte hatten die Sinne und der Geist noch kein strenge geschiedenes Eigenthum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzutheilen und ihre Markung zu bestimmen. Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt und die Speculation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet. Beide konnten im Nothfall ihre Verrichtungen tauschen, weil jedes, nur auf seine eigene Weise, die Wahrheit ehrte. So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die Materie liebend nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. Sie zerlegte zwar die menschliche Natur und warf sie in ihrem herrlichen Götterkreis vergrößert aus einander, aber nicht dadurch, daß sie sie in Stücken riß, sondern dadurch, daß sie sie verschiedentlich mischte; denn die ganze Menschheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bei uns Neuern! Auch bei uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert auseinandergeworfen — aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen. Bei uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äußern sich die Gemüthskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psycho-

loge sie in der Vorstellung scheidet, und wir sehen nicht blos einzelne Subjecte, sondern ganze Classen von Menschen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.

Ich verkenne nicht die Vorzüge, welche das gegenwärtige Geschlecht, als Einheit betrachtet und auf der Wage des Verstandes, vor dem besten in der Vorwelt behaupten mag; aber in geschlossenen Gliedern muß es den Wettkampf beginnen und das Ganze mit dem Ganzen sich messen. Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?

Woher wol dieses nachtheilige Verhältniß der Individuen bei allem Vortheil der Gattung? Warum qualificirte sich der einzelne Grieche zum Repräsentanten seiner Zeit, und warum darf dies der einzelne Neuere nicht wagen? Weil Jenem die Alles vereinende Natur, Diesem der Alles trennende Verstand seine Formen ertheilten.

Die Cultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte nothwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte. Der intuitive und der speculative Verstand vertheilten sich jetzt feindlich gesinnt auf ihren verschiedenen Feldern, deren Grenzen sie jetzt anfingen, mit Mißtrauen und Eifersucht zu bewachen, und mit der Sphäre, auf die man seine Wirksamkeit einschränkt, hat man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurirende Einbildungskraft die mühsamen Pflanzungen des Verstandes verwüstet, verzehrt dort der Abstractionsgeist das Feuer, an dem das Herz sich hätte wärmen und die Phantasie sich entzünden sollen.

Diese Zerrüttung, welche Kunst und Gelehrsamkeit in dem innern Menschen anfingen, machte der neue Geist der Regierung vollkommen und allgemein. Es war freilich nicht zu erwarten, daß die einfache Organisation der ersten Republiken die Einfalt der ersten Sitten und Verhältnisse überlebte; aber anstatt zu einem höhern animalischen Leben zu steigen, sank sie zu einer gemeinen und groben Mechanik herab. Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens

genoß und, wenn es Noth that, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Theile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er blos zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge, fragmentarische Antheil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die sie sich selbstthätig geben (denn wie dürfte man ihrer Freiheit ein so künstliches und lichtscheues Uhrwerk vertrauen?), sondern wird ihnen mit scrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält. Der todte Buchstabe vertritt den lebendigen Verstand, und ein geübtes Gedächtniß leitet sicherer als Genie und Empfindung.

Wenn das gemeine Wesen das Amt zum Maaßstab des Mannes macht, wenn es an dem einen seiner Bürger nur die Memorie, an einem andern den tabellarischen Verstand, an einem dritten nur die mechanische Fertigkeit ehrt; wenn es hier, gleichgiltig gegen den Charakter, nur auf Kenntnisse dringt, dort hingegen einem Geiste der Ordnung und einem gesetzlichen Verhalten die größte Verfinsterung des Verstandes zu gut hält — wenn es zugleich diese einzelnen Fertigkeiten zu einer ebenso großen Intensität will getrieben wissen, als es dem Subject an Extensität erläßt — darf es uns da wundern, daß die übrigen Anlagen des Gemüths vernachlässigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden? Zwar wissen wir, daß das kraftvolle Genie die Grenzen seines Geschäfts nicht zu Grenzen seiner Thätigkeit macht; aber das mittelmäßige Talent verzehrt in dem Geschäfte, das ihm zum Antheil fiel, die ganze karge Summe seiner Kraft, und es muß schon kein gemeiner Kopf sein, um unbeschadet seines Berufs für Liebhabereien übrig zu behalten. Noch dazu ist es selten eine gute Empfehlung bei dem Staat, wenn die Kräfte die Aufträge übersteigen, oder wenn das höhere Geistesbedürfniß des Mannes von Genie seinem Amt einen Nebenbuhler giebt. So eifersüchtig ist der Staat auf den

Alleinbesitz seiner Diener, daß er sich leichter dazu entschließen wird (und wer kann ihm Unrecht geben?), seinen Mann mit einer Venus Cytherea als mit einer Venus Urania zu theilen.

Und so wird denn allmählig das einzelne concrete Leben vertilgt, damit das Abstract des Ganzen sein dürftiges Dasein friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genöthigt, sich die Mannichfaltigkeit seiner Bürger durch Classificirung zu erleichtern und die Menschheit nie anders als durch Repräsentation aus der zweiten Hand zu empfangen, verliert der regierende Theil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er sie mit einem bloßen Machwerk des Verstandes vermengt; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltsinn die Gesetze empfangen, die an ihn selbst so wenig gerichtet sind. Endlich überdrüssig, ein Band zu unterhalten, das ihr von dem Staate so wenig erleichtert wird, fällt die positive Gesellschaft (wie schon längst das Schicksal der meisten europäischen Staaten ist) in einen moralischen Naturstand aus einander, wo die öffentliche Macht nur eine Partei **mehr** ist, gehaßt und hintergangen von Dem, der sie nöthig macht, und nur von Dem, der sie entbehren kann, geachtet.

Konnte die Menschheit bei dieser doppelten Gewalt, die von innen und außen auf sie drückte, wol eine andere Richtung nehmen, als sie wirklich nahm? Indem der speculative Geist im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebte, mußte er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden und über der Form die Materie verlieren. Der Geschäftsgeist, in einen einförmigen Kreis von Objecten eingeschlossen und in diesem noch mehr durch Formeln eingeengt, mußte das freie Ganze sich aus den Augen gerückt sehen und zugleich mit seiner Sphäre verarmen. So wie Ersterer versucht wird, das Wirkliche nach dem Denkbaren zu modeln und die subjectiven Bedingungen seiner Vorstellungskraft zu constitutiven Gesetzen für das Dasein der Dinge zu erheben, so stürzte Letzterer in das entgegenstehende Extrem, alle Erfahrung überhaupt nach einem besondern Fragment von Erfahrung zu schätzen und die Regeln **seines** Geschäfts jedem Geschäft ohne Unterschied anpassen zu wollen. Der Eine mußte einer leeren Subtilität, der Andre einer pedantischen Beschränktheit zum Raube werden, weil Jener für das Einzelne zu hoch, Dieser zu tief für das Ganze stand. Aber das Nachtheilige dieser Geistesrichtung schränkte sich nicht blos auf das Wissen und Hervorbringen ein; es erstreckte sich nicht weniger auf das Empfinden und Handeln. Wir wissen, daß die Sensibilität des Gemüths ihrem Grade nach

von der Lebhaftigkeit, ihrem Umfange nach von dem Reichthum der Einbildungskraft abhängt. Nun muß aber das Uebergewicht des analytischen Vermögens die Phantasie nothwendig ihrer Kraft und ihres Feuers berauben und eine eingeschränktere Sphäre von Objecten ihren Reichthum vermindern. Der abstracte Denker hat daher gar oft ein kaltes Herz, weil er die Eindrücke zergliedert, die doch nur als ein Ganzes die Seele rühren; der Geschäftsmann hat gar oft ein enges Herz, weil seine Einbildungskraft, in den einförmigen Kreis seines Berufs eingeschlossen, sich zu fremder Vorstellungsart nicht erweitern kann.

Es lag auf meinem Wege, die nachtheilige Richtung des Zeitcharakters und ihre Quellen aufzudecken, nicht die Vortheile zu zeigen, wodurch die Natur sie vergütet. Gerne will ich Ihnen eingestehen, daß, so wenig es auch den Individuen bei dieser Zerstückelung ihres Wesens wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können. Die Erscheinung der griechischen Menschheit war unstreitig ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren, noch höher steigen konnte. Nicht verharren, weil der Verstand durch den Vorrath, den er schon hatte, unausbleiblich genöthigt werden mußte, sich von der Empfindung und Anschauung abzusondern und nach Deutlichkeit der Erkenntniß zu streben; auch nicht höher steigen, weil nur ein bestimmter Grad von Klarheit mit einer bestimmten Fülle und Wärme zusammen bestehen kann. Die Griechen hatten diesen Grad erreicht, und wenn sie zu einer höhern Ausbildung fortschreiten wollten, so mußten sie wie wir die Totalität ihres Wesens aufgeben und die Wahrheit auf getrennten Bahnen verfolgen.

Die mannichfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Dieser Antagonism der Kräfte ist das große Instrument der Cultur, aber auch nur das Instrument; denn so lange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser. Dadurch allein, daß in dem Menschen einzelne Kräfte sich isoliren und einer ausschließenden Gesetzgebung anmaßen, gerathen sie in Widerstreit mit der Wahrheit der Dinge und nöthigen den Gemeinsinn, der sonst mit träger Genügsamkeit auf der äußern Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objecte zu dringen. Indem der reine Verstand eine Autorität in der Sinnenwelt usurpirt, und der empirische beschäftigt ist, ihn den Bedingungen der Erfahrung zu unterwerfen, bilden beide Anlagen sich zu möglichster Reife aus und erschöpfen den ganzen Umfang ihrer Sphäre. Indem hier die Einbildungskraft durch ihre Willkür die Weltordnung aufzulösen wagt, nöthigt sie dort

die Vernunft, zu den obersten Quellen der Erkenntniß zu steigen und das Gesetz der Nothwendigkeit gegen sie zu Hilfe zu rufen.

Einseitigkeit in Uebung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrthum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, daß wir die ganze Energie unsers Geistes in einem Brennpunkt versammeln und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint.[1]) So gewiß es ist, daß alle menschliche Individuen zusammengenommen mit der Sehkraft, welche die Natur ihnen ertheilt, nie dahin gekommen sein würden, einen Trabanten des Jupiter auszuspähn, den der Teleskop dem Astronomen entdeckt, ebenso ausgemacht ist es, daß die menschliche Denkkraft niemals eine Analysis des Unendlichen oder eine Kritik der reinen Vernunft würde aufgestellt haben, wenn nicht in einzelnen dazu berufenen Subjecten die Vernunft sich vereinzelt, von allem Stoff gleichsam losgewunden und durch die angestrengteste Abstraction ihren Blick ins Unbedingte bewaffnet hätte. Aber wird wol ein solcher, in reinen Verstand und reine Anschauung gleichsam aufgelöster Geist dazu tüchtig sein, die strengen Fesseln der Logik mit dem freien Gange der Dichtungskraft zu vertauschen und die Individualität der Dinge mit treuem und keuschem Sinn zu ergreifen? Hier setzt die Natur auch dem Universalgenie eine Grenze, die es nicht überschreiten kann, und die Wahrheit wird so lange Märtyrer machen, als die Philosophie noch ihr vornehmstes Geschäft daraus machen muß, Anstalten gegen den Irrthum zu treffen.

Wie viel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, daß die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. Durch gymnastische Uebungen bilden sich zwar athletische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Ebenso kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen. Und in welchem Verhältniß stünden wir also zu dem vergangenen und kommenden

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Breite und Tiefe“ (I. 1. S. 160):
„Wer etwas Treffliches leisten will,
Hätt' gern was Großes geboren,
Der sammle still und unerschlafft
Im kleinsten Punkte die höchste Kraft.“

Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer nothwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sclavenarbeit für sie getrieben und unsrer verstümmelten Natur die beschämenden Spuren dieser Dienstbarkeit eingedrückt — damit das spätere Geschlecht in einem seligen Müßiggange seiner moralischen Gesundheit warten und den freien Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte!

Kann aber wol der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt? Es muß also falsch sein, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität nothwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muß es bei uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wiederherzustellen.

Siebenter Brief.

Sollte diese Wirkung vielleicht von dem Staat zu erwarten sein? Das ist nicht möglich; denn der Staat, wie er jetzt beschaffen ist, hat das Uebel veranlaßt, und der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgiebt, anstatt diese bessere Menschheit begründen zu können, müßte selbst erst darauf gegründet werden. Und so hätten mich denn die bisherigen Untersuchungen wieder auf den Punkt zurückgeführt, von dem sie mich eine Zeit lang entfernten. Das jetzige Zeitalter, weit entfernt, uns diejenige Form der Menschheit aufzuweisen, welche als nothwendige Bedingung einer moralischen Staatsverbesserung erkannt worden ist, zeigt uns vielmehr das directe Gegentheil davon. Sind also die von mir aufgestellten Grundsätze richtig, und bestätigt die Erfahrung mein Gemälde der Gegenwart, so muß man jeden Versuch einer solchen Staatsveränderung so lange für unzeitig und jede darauf gegründete Hoffnung so lange für chimärisch erklären, bis die Trennung in dem innern Menschen wieder aufgehoben und seine Natur vollständig genug entwickelt ist, um selbst die Künstlerin zu sein und der politischen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen.

Die Natur zeichnet uns in ihrer physischen Schöpfung den Weg vor, den man in der moralischen zu wandeln hat. Nicht eher, als bis der Kampf elementarischer Kräfte in den niedrigern Organisationen besänftigt ist, erhebt sie sich zu der edeln Bildung des physischen Menschen. Ebenso muß der Elementenstreit in dem ethischen Menschen, der Conflict blinder Triebe, fürs Erste beruhigt sein, und die grobe Entgegensetzung muß in ihm aufgehört haben, ehe man es wagen darf, die Mannichfaltigkeit zu begünstigen. Auf der andern Seite muß die Selbstständigkeit seines Charakters gesichert sein und die Unterwürfigkeit unter fremde despotische Formen einer anständigen Freiheit Platz gemacht haben, ehe man die Mannichfaltigkeit in ihm der Einheit des Ideals unterwerfen darf. Wo der Naturmensch seine Willkür noch so gesetzlos mißbraucht, da darf man ihm seine Freiheit kaum zeigen; wo der künstliche Mensch seine Freiheit noch so wenig gebraucht, da darf man ihm seine Willkür nicht nehmen. Das Geschenk liberaler Grundsätze wird Verrätherei an dem Ganzen, wenn es sich zu einer noch gährenden Kraft gesellt und einer schon übermächtigen Natur Verstärkung zusendet; das Gesetz der Uebereinstimmung wird Tyrannei gegen das Individuum, wenn es sich mit einer schon herrschenden Schwäche und physischen Beschränkung verknüpft und so den letzten glimmenden Funken von Selbstthätigkeit und Eigenthümlichkeit auslöscht.

Der Charakter der Zeit muß sich also von seiner tiefen Entwürdigung erst aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur sich entziehen und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren; eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert. Unterdessen, gebe ich gerne zu, kann mancher Versuch im Einzelnen gelingen; aber am Ganzen wird dadurch nichts gebessert sein, und der Widerspruch des Betragens wird stets gegen die Einheit der Maximen beweisen. Man wird in andern Welttheilen in dem Neger die Menschheit ehren und in Europa sie in dem Denker schänden. Die alten Grundsätze werden bleiben, aber sie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche sonst die Kirche autorisirte, wird die Philosophie ihren Namen leihen. Von der Freiheit erschreckt, die in ihren ersten Versuchen sich immer als Feindin ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtschaft sich in die Arme werfen und hier, von einer pedantischen Curatel zur Verzweiflung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Naturstands entspringen. Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrection auf die Würde derselben berufen, bis endlich die große

Beherrscherin aller menschlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwischentritt und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Faustkampf entscheidet.

Achter Brief.

Soll sich also die Philosophie muthlos und ohne Hoffnung aus diesem Gebiete zurückziehen? Während daß sich die Herrschaft der Formen nach jeder andern Richtung erweitert, soll dieses wichtigste aller Güter dem gestaltlosen Zufall preisgegeben sein? Der Conflict blinder Kräfte soll in der politischen Welt ewig dauern und das gesellige Gesetz nie über die feindselige Selbstsucht siegen?

Nichts weniger! Die Vernunft selbst wird zwar mit dieser rauhen Macht, die ihren Waffen widersteht, unmittelbar den Kampf nicht versuchen und so wenig als der Sohn des Saturn's in der Ilias selbsthandelnd auf den finstern Schauplatz heruntersteigen.[1] Aber aus der Mitte der Streiter wählt sie sich den Würdigsten aus, bekleidet ihn, wie Zeus seinen Enkel, mit göttlichen Waffen und bewirkt durch seine siegende Kraft die große Entscheidung.

Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muß es der muthige Wille und das lebendige Gefühl. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten soll, so muß sie selbst erst zur *Kraft* werden und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen *Trieb* aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Hat sie bis jetzt ihre siegende Kraft noch so wenig bewiesen, so liegt dies nicht an dem Verstande, der sie nicht zu entschleiern wußte, sondern an dem Herzen, das sich ihr verschloß, und an dem Triebe, der nicht für sie handelte.

Denn woher diese noch so allgemeine Herrschaft der Vorurtheile und diese Verfinsterung der Köpfe bei allem Licht, das Philosophie und Erfahrung aufsteckten? Das Zeitalter ist aufgeklärt, das heißt, die Kenntnisse sind gefunden und öffentlich

---

1) Bei Homer sieht Zeus von der Höhe des Ida dem Schlachtgetümmel zu. Vergl. Ilias, VIII. V. 41–52.

preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigstens unsre praktischen Grundsätze zu berichtigen. Der Geist der freien Untersuchung hat die Wahnbegriffe zerstreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehrten, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten. Die Vernunft hat sich von den Täuschungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophistik gereinigt, und die Philosophie selbst, welche uns zuerst von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schooß der Natur zurück — woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?

Es muß also, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemüthern der Menschen etwas vorhanden sein, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn sie noch so hell leuchtete, und der Annahme derselben, auch wenn sie noch so lebendig überzeugte, im Wege steht. Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdruck versteckt: Sapere aude.

Erkühne Dich, weise zu sein![1]) Energie des Muths gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowol die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegensetzen. Nicht ohne Bedeutung läßt der alte Mythus die Göttin der Weisheit in voller Rüstung aus Jupiter's Haupte steigen;[2]) denn schon ihre erste Verrichtung ist kriegerisch. Schon in der Geburt hat sie einen harten Kampf mit den Sinnen zu bestehen, die aus ihrer süßen Ruhe nicht gerissen sein wollen. Der zahlreichere Theil der Menschen wird durch den Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als daß er sich zu einem neuen und härtern Kampf mit dem Irrthum aufraffen sollte. Zufrieden, wenn er

---

1) Horatius, Ep., I. 2. 40: „Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude: Incipe.“ In Wieland's Uebersetzung:

„Frisch angefangen, ist schon halb gethan.
Was säumst Du? Wag es auf der Stelle, weise
Zu sein!“

2) Auf diesen griechischen Mythus von der Geburt der Athene wird in Schiller's Dichtungen öfters angespielt; man vergl. die Gedichte:

„Die Künstler“ (I. 1. S. 50):

„Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn.“

„Das Glück“ (I. 1. S. 164):

„Wie die erste Minerva, so tritt, mit der Aegis gerüstet,
Aus des Donnerers Haupt jeder Gedanke des Lichts.“

„Die Gunst des Augenblicks“ (I. 1. S. 75):

„Alles Göttliche auf Erden
Ist ein Lichtgedanke nur.“

selbst der sauren Mühe des Denkens entgeht, läßt er Andere gern über seine Begriffe die Vormundschaft führen, und geschieht es, daß sich höhere Bedürfnisse in ihm regen, so ergreift er mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priesterthum für diesen Fall in Bereitschaft halten. Wenn diese unglücklichen Menschen unser Mitleiden verdienen, so trifft unsre gerechte Verachtung die andern, die ein besseres Loos von dem Joch der Bedürfnisse frei macht, aber eigene Wahl darunter beugt. Diese ziehen den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt und die Phantasie sich nach eignem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. Auf eben diese Täuschungen, die das feindselige Licht der Erkenntniß zerstreuen soll, haben sie den ganzen Bau ihres Glücks gegründet, und sie sollten eine Wahrheit so theuer kaufen, die damit anfängt, ihnen Alles zu nehmen, was Werth für sie besitzt! Sie müßten schon weise sein, um die Weisheit zu lieben: eine Wahrheit, die Derjenige schon fühlte, der der Philosophie ihren Namen gab. [1])

Nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insoferne Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden. [2]) Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfniß der Zeit, nicht blos weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt.

Neunter Brief.

Aber ist hier nicht vielleicht ein Zirkel? [3]) Die theoretische Cultur soll die praktische herbeiführen und die praktische doch die

---

1) Der Erste, der sich den Namen eines Philosophen (Freundes der Weisheit) gab, soll Pythagoras gewesen sein; die früheren nannten sich Weise.

2) Vgl. das Gedicht „Licht und Wärme" (I. 1. S. 160):

„Sie geben, ach! nicht immer Gluth,
Der Wahrheit helle Strahlen.
Wohl Denen, die des Wissens Gut
Nicht mit dem Herzen zahlen!
Drum paart zu Eurem schönsten Glück
Mit Schwärmers Ernst des Weltmanns Blick."

3) Ein Zirkelschluß oder eine Diallele heißt in der Logik ein fehlerhafter Schluß, wo man A aus B und B aus A beweist.

Bedingung der theoretischen sein? Alle Verbesserung im Politischen soll von Veredlung des Charakters ausgehen — aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müßte also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergiebt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bei aller politischen Verderbniß rein und lauter erhalten.

Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen hingestrebt haben. Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern.

Von Allem, was positiv ist und was menschliche Conventionen einführten, ist die Kunst wie die Wissenschaft losgesprochen, und beide erfreuen sich einer absoluten Immunität von der Willkür der Menschen. Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit besteht; er kann den Künstler erniedrigen, aber die Kunst kann er nicht verfälschen. Zwar ist nichts gewöhnlicher, als daß beide, Wissenschaft und Kunst, dem Geist des Zeitalters huldigen und der hervorbringende Geschmack von dem beurtheilenden das Gesetz empfängt. Wo der Charakter straff wird und sich verhärtet, da sehen wir die Wissenschaft streng ihre Grenzen bewachen und die Kunst in den schweren Fesseln der Regel gehn; wo der Charakter erschlafft und sich auflöst, da wird die Wissenschaft zu gefallen und die Kunst zu vergnügen streben. Ganze Jahrhunderte lang zeigen sich die Philosophen wie die Künstler geschäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menschheit hinabzutauchen; Jene gehen darin unter, aber mit eigner unzerstörbarer Lebenskraft ringen sich Diese siegend empor.

Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit; aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günstling ist. Eine wohlthätige Gottheit reiße den Säugling bei Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, eine fremde Gestalt, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnon's Sohn, um es zu reinigen.[1]) Den Stoff zwar wird er

---

1) Orestes, Agamemnon's Sohn, kehrte von dem Hofe des Strophios, wohin ihn seine Schwester Elektra kurz nach der Ermordung ihres Vaters geflüchtet, mit

von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens entlehnen. Hier aus dem reinen Aether seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von der Verderbniß der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen. Seinen Stoff kann die Laune entehren, wie sie ihn geadelt hat; aber die keusche Form ist ihrem Wechsel entzogen. Der Römer des ersten Jahrhunderts hatte längst schon die Knie vor seinen Kaisern gebeugt, als die Bildsäulen noch aufrecht standen; die Tempel blieben dem Auge heilig, als die Götter längst zum Gelächter dienten, und die Schandthaten eines Nero und Commodus beschämte der edle Stil des Gebäudes, das seine Hülle dazu gab. Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wieder hergestellt werden. So wie die edle Kunst die edle Natur überlebte, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung bildend und erweckend voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt.

---

dessen Sohne Pylades zurück, um das durch Ehebruch entweihte Haus durch die Ermordung der Schuldigen zu sühnen. — Bei dieser Schilderung des Künstlers, der der Erzieher seines Jahrhunderts werden soll, hat Schiller seiner eigenen Angabe nach (siehe oben S. 344, Anmerkung, die Stelle aus dem Briefe vom 20. October 1794) das Portrait Goethe's gezeichnet. Vgl. auch den berühmten Brief an Goethe vom 23. August 1794: „Wären Sie als ein Grieche, ja nur als ein Italiener geboren worden, und hätte schon von der Wiege an eine auserlesene Natur und eine idealisirende Kunst Sie umgeben, so wäre Ihr Weg unendlich verkürzt, vielleicht ganz überflüssig gemacht worden. Schon in die erste Anschauung der Dinge hätten Sie dann die Form des Nothwendigen aufgenommen, und mit Ihren ersten Erfahrungen hätte sich der große Stil in Ihnen entwickelt. Nun, da Sie ein Deutscher geboren sind, da Ihr griechischer Geist in diese nordische Schöpfung geworfen wurde, so blieb Ihnen keine andere Wahl, als entweder selbst zum nordischen Künstler zu werden oder Ihrer Imagination das, was ihr die Wirklichkeit vorenthielt, durch Nachhilfe der Denkkraft zu ersetzen und so gleichsam von innen heraus und auf einem rationalen Wege in Griechenland zu gebären. In derjenigen Lebensepoche, wo die Seele sich aus der äußern Welt ihre innere bildet, von mangelhaften Gestalten umringt, hatten Sie schon eine wilde und nordische Natur in sich aufgenommen, als Ihr siegendes, seinem Material überlegenes Genie diesen Mangel von innen entdeckte und von außen her durch die Bekanntschaft mit der griechischen Natur davon vergewissert wurde. Jetzt mußten Sie die alte, Ihrer Einbildungskraft schon aufgedrungene schlechtere Natur nach dem besseren Muster, das Ihr bildender Geist sich erschuf, corrigiren, und das kann nun freilich nicht anders als nach leitenden Begriffen von Statten gehn."

Wie verwahrt sich aber der Künstler vor den Verderbnissen seiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfangen? Wenn er ihr Urtheil verachtet. Er blicke aufwärts nach seiner Würde und dem Gesetz, nicht niederwärts nach dem Glück und nach dem Bedürfniß. Gleich frei von der eiteln Geschäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maaßstab des Unbedingten anwendet, überlasse er dem Verstande, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieses präge er aus in Täuschung und Wahrheit, präge es in die Spiele seiner Einbildungskraft und in den Ernst seiner Thaten, präge es aus in allen sinnlichen und geistigen Formen und werfe es schweigend in die unendliche Zeit.

Aber nicht Jedem, dem dieses Ideal in der Seele glüht, wurde die schöpferische Ruhe und der große geduldige Sinn verliehen, es in den verschwiegnen Stein einzudrücken oder in das nüchterne Wort auszugießen und den treuen Händen der Zeit zu vertrauen. Viel zu ungestüm, um durch dieses ruhige Mittel zu wandern, stürzt sich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben und unternimmt, den formlosen Stoff der moralischen Welt umzubilden. Dringend spricht das Unglück seiner Gattung zu dem fühlenden Menschen, dringender ihre Entwürdigung; der Enthusiasmus entflammt sich, und das glühende Verlangen strebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur That. Aber befragte er sich auch, ob diese Unordnungen in der moralischen Welt seine Vernunft beleidigen oder nicht vielmehr seine Selbstliebe schmerzen? Weiß er es noch nicht, so wird er es an dem Eifer erkennen, womit er auf bestimmte und beschleunigte Wirkungen dringt. Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet; für ihn giebt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart nothwendig entwickeln muß. Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist.

Gieb also, werde ich dem jungen Freund der Wahrheit und Schönheit zur Antwort geben, der von mir wissen will, wie er dem edeln Trieb in seiner Brust bei allem Widerstande des Jahrhunderts Genüge zu thun habe, gieb der Welt, auf die Du wirkst, die R i c h t u n g zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. Diese Richtung hast Du ihr ge-

geben, wenn Du, lehrend, ihre Gedanken zum Nothwendigen und Ewigen erhebst, wenn Du, handelnd oder bildend, das Nothwendige und Ewige in einen Gegenstand ihrer Triebe verwandelst. Fallen wird das Gebäude des Wahns und der Willkürlichkeit, fallen muß es; es ist schon gefallen, sobald Du gewiß bist, daß es sich neigt; aber in dem innern, nicht blos in dem äußern Menschen muß es sich neigen. In der schamhaften Stille Deines Gemüths erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus Dir heraus in der Schönheit, daß nicht blos der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. Und damit es Dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das Du ihr geben sollst, so wage Dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis Du eines idealischen Gefolges in Deinem Herzen versichert bist. Lebe mit Deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste Deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben. Ohne ihre Schuld getheilt zu haben, theile mit edler Resignation ihre Strafen und beuge Dich mit Freiheit unter das Joch, das sie gleich schlecht entbehren und tragen. Durch den standhaften Muth, mit dem Du ihr Glück verschmähest, wirst Du ihnen beweisen, daß nicht Deine Feigheit sich ihren Leiden unterwirft. Denke sie Dir, wie sie sein sollten, wenn Du auf sie zu wirken hast; aber denke sie Dir, wie sie sind, wenn Du für sie zu handeln versucht wirst. Ihren Beifall suche durch ihre Würde, aber auf ihren Unwerth berechne ihr Glück, so wird Dein eigener Adel dort den ihrigen aufwecken und ihre Unwürdigkeit hier Deinen Zweck nicht vernichten. Der Ernst Deiner Grundsätze wird sie von Dir scheuchen, aber im Spiele ertragen sie sie noch; ihr Geschmack ist keuscher als ihr Herz, und hier mußt Du den scheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst Du umsonst bestürmen, ihre Thaten umsonst verdammen; aber an ihrem Müssiggange kannst Du Deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst Du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo Du sie findest, umgieb sie mit edeln, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.

Zehnter Brief.[1])

Sie sind also mit mir darin einig und durch den Inhalt meiner vorigen Briefe überzeugt, daß sich der Mensch auf zwei entgegengesetzten Wegen von seiner Bestimmung entfernen könne, daß unser Zeitalter wirklich auf beiden Abwegen wandle und hier der Rohigkeit, dort der Erschlaffung und Verkehrtheit zum Raub geworden sei. Von dieser doppelten Verirrung soll es durch die Schönheit zurückgeführt werden. Wie kann aber die schöne Cultur beiden entgegengesetzten Gebrechen zugleich begegnen und zwei widersprechende Eigenschaften in sich vereinigen? Kann sie in dem Wilden die Natur in Fesseln legen und in dem Barbaren dieselbe in Freiheit setzen? Kann sie zugleich anspannen und auflösen — und wenn sie nicht wirklich Beides leistet, wie kann ein so großer Effect, als die Ausbildung der Menschheit ist, vernünftigerweise von ihr erwartet werden?

Zwar hat man schon zum Ueberdruß die Behauptung hören müssen, daß das entwickelte Gefühl für Schönheit die Sitten verfeinere, so daß es hiezu keines neuen Beweises mehr zu bedürfen scheint. Man stützt sich auf die alltägliche Erfahrung, welche fast durchgängig mit einem gebildeten Geschmacke Klarheit des Verstandes, Regsamkeit des Gefühls, Liberalität und selbst Würde des Betragens, mit einem ungebildeten gewöhnlich das Gegentheil verbunden zeigt. Man beruft sich, zuversichtlich genug, auf das Beispiel der gesittetsten aller Nationen des Alterthums, bei welcher das Schönheitsgefühl zugleich seine höchste Entwicklung erreichte, und auf das entgegengesetzte Beispiel jener theils wilden, theils barbarischen Völker, die ihre Unempfindlichkeit für das Schöne mit einem rohen oder doch austeren Charakter büßen.

1) Mit diesem Briefe beginnt die „Fortsetzung" im zweiten Horen-Hefte, über welche Schiller an Körner den 5. Januar 1795 schreibt: „Aus dem, was Du jetzt lesen wirst, kannst Du meinen ganzen Plan übersehen und prüfen. Ich leugne nicht, daß ich sehr davon befriedigt bin; denn eine solche Einheit, als diejenige ist, die dieses System zusammenhält, habe ich in meinem Kopfe noch nie hervorgebracht; und ich muß gestehen, daß ich meine Gründe für unüberwindlich halte. Laufe also recht ernstlich darauf Sturm und suche, wo Du eine Blöße daran findest; jeder Deiner Eingriffe wird mir jetzt herrliche Dienste thun und die Klarheit meiner Ideen erhöhen. — Die abstracte Darstellung, die gewiß für ein solches Thema noch viel Fleisch und Blut hat, mußt Du mir nachsehen — denn ich glaube, ich bin an der Grenze gestanden, und ohne die Bündigkeit der Beweise zu schwächen, hätte ich von der Strenge der Schreibart nicht wohl etwas nachlassen können. Fändest Du indessen ein Wort oder eine Wendung, die mit etwas Vulgärerem ausgetauscht werden könnte, so mache mich ja darauf aufmerksam."

Nichtsdestoweniger fällt es zuweilen denkenden Köpfen ein, entweder das Factum zu leugnen oder doch die Rechtmäßigkeit der daraus gezogenen Schlüsse zu bezweifeln. Sie denken nicht ganz so schlimm von jener Wildheit, die man den ungebildeten Völkern zum Vorwurf macht, und nicht ganz so vortheilhaft von dieser Verfeinerung, die man an den gebildeten preist. Schon im Alterthum gab es Männer, welche die schöne Cultur für nichts weniger als eine Wohlthat hielten und deswegen sehr geneigt waren, den Künsten der Einbildungskraft den Eintritt in ihre Republik zu verwehren.

Nicht von Denjenigen rede ich, die blos darum die Grazien schmähn, weil sie nie ihre Gunst erfuhren. Sie, die keinen andern Maaßstab des Werthes kennen als die Mühe der Erwerbung und den handgreiflichen Ertrag — wie sollten sie fähig sein, die stille Arbeit des Geschmacks an dem äußern und innern Menschen zu würdigen, und über den zufälligen Nachtheilen der schönen Cultur nicht ihre wesentlichen Vortheile aus den Augen setzen? Der Mensch ohne Form verachtet alle Anmuth im Vortrage als Bestechung, alle Feinheit im Umgang als Verstellung, alle Delicatesse und Großheit im Betragen als Ueberspannung und Affectation. Er kann es dem Günstling der Grazien nicht vergeben, daß er als Gesellschafter alle Zirkel aufheitert, als Geschäftsmann alle Köpfe nach seinen Absichten lenkt, als Schriftsteller seinem ganzen Jahrhundert vielleicht seinen Geist aufdrückt, [1]) während daß e r, das Schlachtopfer des Fleißes, mit all seinem Wissen keine Aufmerksamkeit erzwingen, keinen Stein von der Stelle rücken kann. Da er Jenem das genialische Geheimniß, angenehm zu sein, niemals abzulernen vermag, so bleibt ihm nichts anders übrig, als die Verkehrtheit der menschlichen Natur zu bejammern, die mehr dem Schein als dem Wesen huldigt.

Aber es giebt achtungswürdige Stimmen, die sich gegen die Wirkungen der Schönheit erklären und aus der Erfahrung mit furchtbaren Gründen dagegen gerüstet sind. „Es ist nicht zu leugnen," sagen sie, „die Reize des Schönen können in guten Händen zu löblichen Zwecken wirken; aber es widerspricht ihrem Wesen nicht, in schlimmen Händen gerade das Gegentheil zu thun und ihre seelenfesselnde Kraft für Irrthum und Unrecht zu verwenden. Eben deswegen, weil der Geschmack nur auf die Form und nie auf den Inhalt achtet, so giebt er dem Gemüth

---

1) Auch bei dieser Schilderung wird Schiller in erster Linie Goethe im Auge gehabt haben; siehe oben S. 368, Anm.

zuletzt die gefährliche Richtung, alle Realität überhaupt zu vernachlässigen und einer reizenden Einkleidung Wahrheit und Sittlichkeit aufzuopfern. Aller Sachunterschied der Dinge verliert sich, und es ist blos die Erscheinung, die ihren Werth bestimmt. Wie viele Menschen von Fähigkeit," fahren sie fort, „werden nicht durch die verführerische Macht des Schönen von einer ernsten und anstrengenden Wirksamkeit abgezogen oder wenigstens verleitet, sie oberflächlich zu behandeln! Wie mancher schwache Verstand wird blos deswegen mit der bürgerlichen Einrichtung uneins, weil es der Phantasie der Poeten beliebte, eine Welt aufzustellen, worin Alles ganz anders erfolgt, wo keine Convenienz die Meinungen bindet, keine Kunst die Natur unterdrückt. Welche gefährliche Dialektik haben die Leidenschaften nicht erlernt, seitdem sie in den Gemälden der Dichter mit den glänzendsten Farben prangen und im Kampf mit Gesetzen und Pflichten gewöhnlich das Feld behalten? Was hat wol die Gesellschaft dabei gewonnen, daß jetzt die Schönheit dem Umgang Gesetze giebt, den sonst die Wahrheit regierte,[1]) und daß der äußere Eindruck die Achtung entscheidet, die nur an das Verdienst gefesselt sein sollte? Es ist wahr, man sieht jetzt alle Tugenden blühen, die einen gefälligen Effect in der Erscheinung machen und einen Werth in der Gesellschaft verleihen, dafür aber auch alle Ausschweifungen herrschen und alle Laster im Schwange gehn, die sich mit einer schönen Hülle vertragen." In der That muß es Nachdenken erregen, daß man beinahe in jeder Epoche der Geschichte, wo die Künste blühen und der Geschmack regiert, die Menschheit gesunken findet und auch nicht ein einziges Beispiel aufweisen kann, daß ein hoher Grad und eine große Allgemeinheit ästhetischer Cultur bei einem Volke mit politischer Freiheit und bürgerlicher Tugend, daß schöne Sitten mit guten Sitten und Politur des Betragens mit Wahrheit desselben Hand in Hand gegangen wäre.

So lange Athen und Sparta ihre Unabhängigkeit behaupteten und Achtung für die Gesetze ihrer Verfassung zur Grundlage diente, war der Geschmack noch unreif, die Kunst noch in ihrer Kindheit, und es fehlte noch viel, daß die Schönheit die Gemüther beherrschte. Zwar hatte die Dichtkunst schon einen erhabenen Flug gethan, aber nur mit den Schwingen des Genies, von dem wir wissen, daß es am Nächsten an die Wildheit grenzt und ein Licht ist, das gern aus der Finsterniß schimmert; welches

1) Im Jahre 1793 wollte Schiller eine Abhandlung schreiben „vom ästhetischen Umgang". Siehe Seite 331, Nr. 78 und die Anmerkungen auf S. 444 und 445.

also vielmehr gegen den Geschmack seines Zeitalters als für denselben zeugt. Als unter dem Perikles und Alexander das goldne Alter der Künste herbeikam und die Herrschaft des Geschmacks sich allgemeiner verbreitete, findet man Griechenlands Kraft und Freiheit nicht mehr; die Beredsamkeit verfälschte die Wahrheit, die Weisheit beleidigte in dem Mund eines Sokrates und die Tugend in dem Leben eines Phocion. Die Römer, wissen wir, mußten erst in den bürgerlichen Kriegen ihre Kraft erschöpfen und, durch morgenländische Ueppigkeit entmannt, unter das Joch eines glücklichen Dynasten sich beugen, ehe wir die griechische Kunst über die Rigidität ihres Charakters triumphiren sehen. Auch den Arabern ging die Morgenröthe der Cultur nicht eher auf, als bis die Energie ihres kriegerischen Geistes unter dem Scepter der Abbassiden erschlafft war. In dem neuern Italien zeigte sich die schöne Kunst nicht eher, als nachdem der herrliche Bund der Lombarden zerrissen war, Florenz sich den Mediceern unterworfen und der Geist der Unabhängigkeit in allen jenen muthvollen Städten einer unrühmlichen Ergebung Platz gemacht hatte. Es ist beinahe überflüssig, noch an das Beispiel der neuern Nationen zu erinnern, deren Verfeinerung in demselben Verhältnisse zunahm, als ihre Selbstständigkeit endigte. Wohin wir immer in der vergangenen Welt unsre Augen richten, da finden wir, daß Geschmack und Freiheit einander fliehen, und daß die Schönheit nur auf den Untergang heroischer Tugenden ihre Herrschaft gründet.

Und doch ist gerade diese Energie des Charakters, mit welcher die ästhetische Cultur gewöhnlich erkauft wird, die wirksamste Feder alles Großen und Trefflichen im Menschen, deren Mangel kein anderer, wenn auch noch so großer Vorzug ersetzen kann. Hält man sich also einzig nur an das, was die bisherigen Erfahrungen über den Einfluß der Schönheit lehren, so kann man in der That nicht sehr aufgemuntert sein, Gefühle auszubilden, die der wahren Cultur des Menschen so gefährlich sind; und lieber wird man auf die Gefahr der Rohigkeit und Härte die schmelzende Kraft der Schönheit entbehren, als sich bei allen Vortheilen der Verfeinerung ihren erschlaffenden Wirkungen überliefert sehen. Aber vielleicht ist die Erfahrung der Richterstuhl nicht, vor welchem sich eine Frage wie diese ausmachen läßt, und ehe man ihrem Zeugniß Gewicht einräumte, müßte erst außer Zweifel gesetzt sein, daß es dieselbe Schönheit ist, von der wir reden, und gegen welche jene Beispiele zeugen. Dies scheint aber einen Begriff der Schönheit vorauszusetzen, der eine andere

Quelle hat als die Erfahrung; weil durch denselben erkannt werden soll, ob das, was in der Erfahrung schön heißt, mit Recht diesen Namen führe.

Dieser reine Vernunftbegriff der Schönheit, wenn ein solcher sich aufzeigen ließe, müßte also — weil er aus keinem wirklichen Falle geschöpft werden kann, vielmehr unser Urtheil über jeden wirklichen Fall erst berichtigt und leitet — auf dem Wege der Abstraction gesucht und schon aus der Möglichkeit der sinnlich-vernünftigen Natur gefolgert werden können; mit einem Wort: die Schönheit müßte sich als eine nothwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen. Zu dem reinen Begriff der Menschheit müssen wir uns also nunmehr erheben, und da uns die Erfahrung nur einzelne Zustände einzelner Menschen, aber niemals die Menschheit zeigt, so müssen wir aus diesen ihren individuellen und wandelbaren Erscheinungsarten das Absolute und Bleibende zu entdecken und durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der nothwendigen Bedingungen ihres Daseins zu bemächtigen suchen. Zwar wird uns dieser transscendentale Weg eine Zeit lang aus dem traulichen Kreis der Erscheinungen und aus der lebendigen Gegenwart der Dinge entfernen und auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe verweilen; aber wir streben ja nach einem festen Grund der Erkenntniß, den nichts mehr erschüttern soll, und wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern.

Elfter Brief.[1])

Wenn die Abstraction so hoch, als sie immer kann, hinaufsteigt, so gelangt sie zu zwei letzten Begriffen, bei denen sie stillestehen und ihre Grenzen bekennen muß. Sie unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich

1) An diesem Briefe hatte Körner wegen seiner Abstractheit mehrere Ausstellungen zu machen, die aber in der ersten Ausgabe des Briefwechsels leider nicht mitgetheilt sind (siehe Briefwechsel, III. S. 237). Schiller äußert sich darüber gegen Körner den 19. Januar 1795: „Soeben habe ich meine Briefe an Cotta abgesendet, und nicht, ohne Rücksicht auf Deine Bemerkungen genommen zu haben. Was Du von einer gewissen Hastigkeit des Fortschritts sagst, möchte wol gegründet sein; aber diesem sowie auch der allzu großen Trockenheit des elften und zwölften Briefes glaube ich größtentheils abgeholfen zu haben, besonders durch öftere Rückkehr zur Anschauung und Erfahrung."

verändert. Das Bleibende nennt sie seine Person, das Wechselnde seinen Zustand.

Person und Zustand — das Selbst und seine Bestimmungen — die wir uns in dem nothwendigen Wesen als Eins und dasselbe denken, sind ewig Zwei in dem endlichen. Bei aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bei allem Wechsel des Zustands beharret die Person. Wir gehen von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Affect zur Gleichgiltigkeit, von der Uebereinstimmung zum Widerspruch; aber wir sind doch immer, und was unmittelbar aus uns folgt, bleibt. In dem absoluten Subject allein beharren mit der Persönlichkeit auch alle ihre Bestimmungen, weil sie aus der Persönlichkeit fließen. Alles, was die Gottheit ist, ist sie deswegen, weil sie ist; sie ist folglich Alles auf ewig, weil sie ewig ist.

Da in dem Menschen, als endlichem Wesen, Person und Zustand verschieden sind, so kann sich weder der Zustand auf die Person, noch die Person auf den Zustand gründen. Wäre das Letztere, so müßte die Person sich verändern; wäre das Erstere, so müßte der Zustand beharren, also in jedem Fall entweder die Persönlichkeit oder die Endlichkeit aufhören. Nicht weil wir denken, wollen, empfinden, sind wir; nicht weil wir sind, denken, wollen, empfinden wir. Wir sind, weil wir sind; wir empfinden, denken und wollen, weil außer uns noch etwas Anderes ist.

Die Person also muß ihr eigener Grund sein, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung fließen; und so hätten wir denn fürs Erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d. i. die Freiheit. Der Zustand muß einen Grund haben; er muß, da er nicht durch die Person, also nicht absolut ist, erfolgen; und so hätten wir fürs Zweite die Bedingung alles abhängigen Seins oder Werdens, die Zeit. Die Zeit ist die Bedingung alles Werdens, ist ein identischer Satz, denn er sagt nichts anders als: die Folge ist die Bedingung, daß etwas erfolgt.

Die Person, die sich in dem ewig beharrenden Ich und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zum Grund liegen muß. Etwas muß sich verändern, wenn Veränderung sein soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung sein. Indem wir sagen, die Blume blüht und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieser Verwandlung und leihen ihr gleichsam eine Person, an der sich jene beiden Zustände offenbaren. Daß der

Mensch erst wird, ist kein Einwurf; denn der Mensch ist nicht blos Person überhaupt, sondern Person, die sich in einem bestimmten Zustand befindet. Aller Zustand aber, alles bestimmte Dasein entsteht in der Zeit, und so muß also der Mensch, als Phänomen, einen Anfang nehmen, obgleich die reine Intelligenz in ihm ewig ist. Ohne die Zeit, das heißt, ohne es zu werden, würde er nie ein bestimmtes Wesen sein; seine Persönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der That existiren. Nur durch die Folge seiner Vorstellungen wird das beharrliche Ich sich selbst zur Erscheinung.

Die Materie der Thätigkeit also, oder die Realität, welche die höchste Intelligenz aus sich selber schöpft, muß der Mensch erst empfangen, und zwar empfängt er dieselbe als etwas außer ihm Befindliches im Raume und als etwas in ihm Wechselndes in der Zeit auf dem Wege der Wahrnehmung. Diesen in ihm wechselnden Stoff begleitet sein niemals wechselndes Ich — und in allem Wechsel beständig er selbst zu bleiben, alle Wahrnehmungen zur Erfahrung, d. h. zur Einheit der Erkenntniß, und jede seiner Erscheinungsarten in der Zeit zum Gesetz für alle Zeiten zu machen, ist die Vorschrift, die durch seine vernünftige Natur ihm gegeben ist. Nur indem er sich verändert, existirt er; nur indem er unveränderlich bleibt, existirt er. Der Mensch, vorgestellt in seiner Vollendung, wäre demnach die beharrliche Einheit, die in den Fluthen der Veränderung ewig dieselbe bleibt.

Ob nun gleich ein unendliches Wesen, eine Gottheit, nicht werden kann, so muß man doch eine Tendenz göttlich nennen, die das eigentlichste Merkmal der Gottheit, absolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen) und absolute Einheit des Erscheinens (Nothwendigkeit alles Wirklichen), zu ihrer unendlichen Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, ist ihm aufgethan in den Sinnen.

Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist blos die Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeußerung; und so lange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbstthätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als daß sie ihn, der ohne sie blos Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit ihm vereinigt. So lange er blos empfindet, blos begehrt und aus bloßer Begierde

wirkt, ist er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter diesem Namen blos den formlosen Inhalt der Zeit verstehen. Seine Sinnlichkeit ist es zwar allein, die sein Vermögen zur wirkenden Kraft macht; aber nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem seinigen macht. Um also nicht blos Welt zu sein, muß er der Materie Form ertheilen; um nicht blos Form zu sein, muß er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben. Er verwirklichet die Form, wenn er die Zeit erschafft und dem Beharrlichen die Veränderung, der ewigen Einheit seines Ichs die Mannichfaltigkeit der Welt gegenüberstellt; er formt die Materie, wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechsel behauptet und die Mannichfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht.

Hieraus fließen nun zwei entgegengesetzte Anforderungen an den Menschen, die zwei Fundamentalgesetze der sinnlich vernünftigen Natur. Das erste dringt auf absolute Realität: er soll Alles zur Welt machen, was blos Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen; das zweite dringt auf absolute Formalität: er soll Alles in sich vertilgen, was blos Welt ist, und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen; mit andern Worten: er soll alles Innre veräußern und alles Aeußere formen. Beide Aufgaben, in ihrer höchsten Erfüllung gedacht, führen zu dem Begriff der Gottheit zurücke, von dem ich ausgegangen bin.

Zwölfter Brief.

Zur Erfüllung dieser doppelten Aufgabe, das Nothwendige *in uns* zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche *außer uns* dem Gesetz der Nothwendigkeit zu unterwerfen, werden wir durch zwei entgegengesetzte Kräfte gedrungen, die man, weil sie uns antreiben, ihr Object zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt.[1]) Der erste dieser Triebe, den ich den *sinnlichen* nennen

1) Hiezu in den „*Horen*" folgende in den „Kl. pros. Schriften" von Schiller weggelassene Anmerkung:

„Ich trage kein Bedenken, diesen Ausdruck sowol von demjenigen, was nach Befolgung eines Gesetzes, als von dem, was nach Befriedigung eines Bedürfnisses strebt, gemeinschaftlich zu gebrauchen, wiewol man ihn sonst nur auf das Letztere einzuschränken pflegt. So wie nämlich Vernunftideen zu Imperativen oder Pflichten werden, sobald man sie überhaupt in die Schranken der Zeit setzt, so

will, geht aus von dem physischen Dasein des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur und ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen; nicht ihm Materie zu geben, weil dazu schon eine freie Thätigkeit der Person gehört, welche die Materie aufnimmt und von sich, dem Beharrlichen, unterscheidet. Materie aber heißt hier nichts als Veränderung oder Realität, die die Zeit erfüllt; mithin fordert dieser Trieb, daß Veränderung sei, daß die Zeit einen Inhalt habe. Dieser Zustand der blos erfüllten Zeit heißt Empfindung, und er ist es allein, durch den sich das physische Dasein verkündigt.

Da Alles, was in der Zeit ist, nach einander ist, so wird dadurch, daß Etwas ist, alles Andere ausgeschlossen. Indem man auf einem Instrument einen Ton greift, ist unter allen Tönen, die es möglicherweise angeben kann, nur dieser einzige wirklich; indem der Mensch das Gegenwärtige empfindet, ist die ganze unendliche Möglichkeit seiner Bestimmungen auf diese einzige Art des Daseins beschränkt. Wo also dieser Trieb ausschließend wirkt, da ist nothwendig die höchste Begrenzung vorhanden; der Mensch ist in diesem Zustande nichts als eine Größeneinheit, ein erfüllter Moment der Zeit — oder vielmehr, er ist nicht, denn seine Persönlichkeit ist so lange aufgehoben, als ihn die Empfindung beherrscht und die Zeit mit sich fortreißt.*)

---

werden aus diesen Pflichten Triebe, sobald sie auf etwas Bestimmtes und Wirkliches bezogen werden. Die Wahrhaftigkeit z. B. als ein Absolutes und Nothwendiges, welches die Vernunft allen Intelligenzen vorschreibt, ist in dem höchsten Wesen wirklich, weil sie möglich ist; denn dies folgt aus dem Begriff eines nothwendigen Wesens. Eben diese Idee, in die Schranken der Menschheit gesetzt, ist zwar noch immer, aber nur moralischerweise nothwendig und soll erst wirklich gemacht werden, weil bei einem zufälligen Wesen durch die Möglichkeit allein die Wirklichkeit noch nicht gesetzt ist. Liefert nun die Erfahrung einen Fall, auf den dieser Imperativ der Wahrhaftigkeit sich beziehen läßt, so erweckt er einen Trieb, ein Streben nämlich, jenes Gesetz in Ausübung zu bringen und die durch Vernunft vorgeschriebene Uebereinstimmung mit sich selbst zu bewirken. Dieser Trieb entsteht nothwendig und fehlt auch bei Demjenigen nicht, der ihm gerade entgegenhandelt. Ohne ihn würde es keinen moralisch bösen, folglich auch keinen moralisch guten Willen geben."

*) Die Sprache hat für diesen Zustand der Selbstlosigkeit unter der Herrschaft der Empfindung den sehr treffenden Ausdruck: außer sich sein, das heißt, außer seinem Ich sein. Obgleich diese Redensart nur da stattfindet, wo die Empfindung zum Affect und dieser Zustand durch seine längere Dauer mehr bemerkbar wird, so ist doch Jeder außer sich, so lange er nur empfindet. Von diesem Zustande zur Besonnenheit zurückkehren, nennt man ebenso richtig: in sich gehen, das heißt, in sein Ich zurückkehren, seine Person wiederherstellen. Von Einem, der in Ohnmacht liegt, sagt man nicht: er ist außer sich, sondern: er ist von sich, d. h. er ist seinem Ich geraubt, da Jener nur nicht in demselben ist. Daher ist Derjenige, der aus einer Ohnmacht zurückkehrte, blos bei sich, welches sehr gut mit dem Außersichsein bestehen kann.

Soweit der Mensch endlich ist, erstreckt sich das Gebiet dieses Triebs; und da alle Form nur an einer Materie, alles Absolute nur durch das Medium der Schranken erscheint, so ist es freilich der sinnliche Trieb, an dem zuletzt die ganze Erscheinung der Menschheit befestigt ist. Aber obgleich er allein die Anlagen der Menschheit weckt und entfaltet, so ist er es doch allein, der ihre Vollendung unmöglich macht. Mit unzerreißbaren Banden fesselt er den höher strebenden Geist an die Sinnenwelt, und von ihrer freiesten Wanderung ins Unendliche ruft er die Abstraction in die Grenzen der Gegenwart zurücke. Der Gedanke zwar darf ihm augenblicklich entfliehen, und ein fester Wille setzt sich seinen Forderungen sieghaft entgegen; aber bald tritt die unterdrückte Natur wieder in ihre Rechte zurück, um auf Realität des Daseins, auf einen Inhalt unsrer Erkenntnisse und auf einen Zweck unsers Handelns zu dringen.

Der zweite jener Triebe, den man den Formtrieb nennen kann, geht aus von dem absoluten Dasein des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur und ist bestrebt, ihn in Freiheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen und bei allem Wechsel des Zustands seine Person zu behaupten. Da nun die letztere, als absolute und untheilbare Einheit, mit sich selbst nie im Widerspruch sein kann, da wir in alle Ewigkeit wir sind, so kann derjenige Trieb, der auf Behauptung der Persönlichkeit dringt, nie etwas anders fordern, als was er in alle Ewigkeit fordern muß; er entscheidet also für immer, wie er für jetzt entscheidet, und gebietet für jetzt, was er für immer gebietet. Er umfaßt mithin die ganze Folge der Zeit, das ist so viel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf; er will, daß das Wirkliche nothwendig und ewig und daß das Ewige und Nothwendige wirklich sei; mit andern Worten: er dringt auf Wahrheit und auf Recht.

Wenn der erste nur Fälle macht, so giebt der andre Gesetze: Gesetze für jedes Urtheil, wenn es Erkenntnisse, Gesetze für jeden Willen, wenn es Thaten betrifft. Es sei nun, daß wir einen Gegenstand erkennen, daß wir einem Zustande unsers Subjects objective Giltigkeit beilegen, oder daß wir aus Erkenntnissen handeln, daß wir das Objective zum Bestimmungsgrund unsers Zustandes machen — in beiden Fällen reißen wir diesen Zustand aus der Gerichtsbarkeit der Zeit und gestehen ihm Realität für alle Menschen und alle Zeiten, d. i. Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu. Das Gefühl kann blos sagen: das ist wahr für dieses Subject und in diesem Moment, und ein

anderer Moment, ein anderes Subject kann kommen, das die Aussage der gegenwärtigen Empfindung zurücknimmt. Aber wenn der Gedanke einmal ausspricht: das ist, so entscheidet er für immer und ewig, und die Giltigkeit seines Ausspruchs ist durch die Persönlichkeit selbst verbürgt, die allem Wechsel Trotz bietet. Die Neigung kann blos sagen: das ist für Dein Individuum und für Dein jetziges Bedürfniß gut, aber Dein Individuum und Dein jetziges Bedürfniß wird die Veränderung mit sich fortreißen und, was Du jetzt feurig begehrst, dereinst zum Gegenstand Deines Abscheues machen. Wenn aber das moralische Gefühl sagt: das soll sein, so entscheidet es für immer und ewig — wenn Du Wahrheit bekennst, weil sie Wahrheit ist, und Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast Du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in Deinem Leben als Ewigkeit behandelt.

Wo also der Formtrieb die Herrschaft führt und das reine Object in uns handelt, da ist die höchste Erweiterung des Seins, da verschwinden alle Schranken, da hat sich der Mensch aus einer Größeneinheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beschränkte, zu einer Ideeneinheit erhoben, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich faßt. Wir sind bei dieser Operation nicht mehr in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urtheil aller Geister ist durch das unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentirt durch unsre That.

Dreizehnter Brief.

Beim ersten Anblick scheint nichts einander mehr entgegengesetzt zu sein als die Tendenzen dieser beiden Triebe, indem der eine auf Veränderung, der andre auf Unveränderlichkeit dringt. Und doch sind es diese beiden Triebe, die den Begriff der Menschheit erschöpfen, und ein dritter Grundtrieb, der beide vermitteln könnte, ist schlechterdings ein undenkbarer Begriff. Wie werden wir also die Einheit der menschlichen Natur wiederherstellen, die durch diese ursprüngliche und radicale Entgegensetzung völlig aufgehoben scheint?

Wahr ist es, ihre Tendenzen widersprechen sich, aber, was wohl zu bemerken ist, nicht in denselben Objecten, und was

nicht auf einander trifft, kann nicht gegen einander stoßen. Der sinnliche Trieb [1]) fordert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke, daß ein Wechsel der Grundsätze sei. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixire, daß Identität der Empfindung sei. Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie demohngeachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freie Uebertretung der Natur, indem sie sich selbst mißverstehen und ihre Sphären verwirren.*) Ueber diese zu wachen und einem jeden dieser beiden Triebe seine Grenzen zu sichern, ist die Aufgabe der Cultur, die also beiden eine gleiche Gerechtigkeit schuldig ist und nicht blos den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten hat. Ihr Geschäft ist also doppelt: erstlich die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren, zweitens die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicherzustellen.

---

*) Sobald man einen ursprünglichen, mithin nothwendigen Antagonism beider Triebe behauptet, so ist freilich kein anderes Mittel, die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet. Daraus aber kann blos Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt noch ewig fort getheilt. Die Unterordnung muß allerdings sein, aber wechselseitig; denn wenngleich die Schranken nie das Absolute begründen können, also die Freiheit nie von der Zeit abhängen kann, so ist es ebenso gewiß, daß das Absolute durch sich selbst nie die Schranken begründen, daß der Zustand in der Zeit nicht von der Freiheit abhängen kann. Beide Principien sind einander also zugleich subordinirt und coordinirt, d. h. sie stehen in Wechselwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form. (Diesen Begriff der Wechselwirkung und die ganze Wichtigkeit desselben findet man vortrefflich auseinandergesetzt in Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Leipzig 1794.) Wie es mit der Person im Reich der Ideen stehe, wissen wir freilich nicht; aber daß sie, ohne Materie zu empfangen, in dem Reiche der Zeit sich nicht offenbaren könne, wissen wir gewiß; in diesem Reiche also wird die Materie nicht blos unter der Form, sondern auch neben der Form und unabhängig von derselben etwas zu bestimmen haben. So nothwendig es also ist, daß das Gefühl im Gebiet der Vernunft nichts entscheide, ebenso nothwendig ist es, daß die Vernunft im Gebiet des Gefühls sich nichts zu bestimmen anmaße. Schon indem man Jedem von Beiden ein Gebiet zuspricht, schließt man das Andere davon aus und setzt Jedem eine Grenze, die nicht anders als zum Nachtheile Beider überschritten werden kann.

In einer Transscendental-Philosophie, wo Alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle sich blos als Hinderniß zu denken und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bei diesem Geschäfte im Wege steht, in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. Eine solche Vorstellungsart liegt zwar auf keine Weise im Geiste des Kantischen Systems, aber im Buchstaben desselben könnte sie gar wohl liegen.

1) In den „Horen" nennt Schiller diesen Trieb stets den „Sachtrieb".

Jenes erreicht sie durch Ausbildung des Gefühlvermögens, Dieses durch Ausbildung des Vernunftvermögens.

Da die Welt ein Ausgedehntes in der Zeit, Veränderung ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches den Menschen mit der Welt in Verbindung setzt, größtmöglichste Veränderlichkeit und Extensität sein müssen. Da die Person das Bestehende in der Veränderung ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches sich dem Wechsel entgegensetzen soll, größtmöglichste Selbstständigkeit und Intensität sein müssen. Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist, und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt *ergreift* der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt *begreift* der Mensch, desto mehr Form schafft er außer sich. Seine Cultur wird also darin bestehen: *erstlich* dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt zu verschaffen und auf Seiten des Gefühls die Passivität aufs Höchste zu treiben, *zweitens* dem bestimmenden Vermögen die höchste Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben und auf Seiten der Vernunft die Activität aufs Höchste zu treiben. Wo beide Eigenschaften sich vereinigen, da wird der Mensch mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste Selbstständigkeit und Freiheit verbinden und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen.

Dieses Verhältniß nun kann der Mensch *umkehren* und dadurch auf eine zweifache Weise seine Bestimmung verfehlen. Er kann die Intensität, welche die thätige Kraft erheischt, auf die leidende legen, durch den Stofftrieb dem Formtriebe vorgreifen und das empfangende Vermögen zum bestimmenden machen. Er kann die Extensität, welche der leidenden Kraft gebührt, der thätigen zutheilen, durch den Formtrieb dem Stofftriebe vorgreifen und dem empfangenden Vermögen das bestimmende unterschieben. In dem ersten Fall wird er nie *er selbst*, in dem zweiten wird er nie *etwas Anderes* sein; mithin eben darum in beiden Fällen *Keines von Beiden* folglich — Null sein.*)

---

*) Der schlimme Einfluß einer überwiegenden Sensualität auf unser Denken und Handeln fällt Jedermann leicht in die Augen; nicht so leicht, ob er gleich ebenso häufig vorkommt und ebenso wichtig ist, der nachtheilige Einfluß einer überwiegenden Rationalität auf unsre Erkenntniß und auf unser Betragen. Man erlaube mir daher, aus der großen Menge der hieher gehörenden Fälle nur zwei in

Wird nämlich der sinnliche Trieb bestimmend, macht der Sinn den Gesetzgeber, und unterdrückt die Welt die Person, so hört sie in demselben Verhältnisse auf, Object zu sein, als sie Macht wird.

Erinnerung zu bringen, welche den Schaden einer der Anschauung und Empfindung vorgreifenden Denk- und Willenskraft ins Licht setzen können.

Eine der vornehmsten Ursachen, warum unsre Naturwissenschaften so langsame Schritte machen, ist offenbar der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologischen Urtheilen, bei denen sich, sobald sie constitutiv gebraucht werden, das bestimmende Vermögen dem empfangenden unterschiebt. Die Natur mag unsre Organe noch so nachdrücklich und noch so vielfach berühren — alle ihre Mannichfaltigkeit ist verloren für uns, weil wir nichts in ihr suchen, als was wir in sie hineingelegt haben; weil wir ihr nicht erlauben, sich gegen uns herein zu bewegen, sondern vielmehr mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen sie hinaus streben. Kommt alsdann in Jahrhunderten Einer, der sich ihr mit ruhigen, keuschen und offenen Sinnen naht und deswegen auf eine Menge von Erscheinungen stößt, die wir bei unsrer Prävention übersehen haben, so erstaunen wir höchlich darüber, daß so viele Augen bei so hellem Tag nichts bemerkt haben sollen. Dieses voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beisammen hat, die sie ausmachen sollen, diese gewaltthätige Usurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo sie nicht unbedingt zu gebieten hat, ist der Grund der Unfruchtbarkeit so vieler denkenden Köpfe für das Beste der Wissenschaft, und es ist schwer zu sagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unserer Kenntnisse mehr geschadet haben.

Ebenso schwer dürfte es zu bestimmen sein, ob unsre praktische Philanthropie mehr durch die Heftigkeit unsrer Begierden oder durch die Rigidität unsrer Grundsätze, mehr durch den Egoism unsrer Sinne oder durch den Egoism unsrer Vernunft gestört und erkältet wird. Um uns zu theilnehmenden, hilfreichen, thätigen Menschen zu machen, müssen sich Gefühl und Charakter mit einander vereinigen, so wie, um uns Erfahrung zu verschaffen, Offenheit des Sinnes mit Energie des Verstandes zusammentreffen muß. Wie können wir, bei noch so lobenswürdigen Maximen, billig, gütig und menschlich gegen Andere sein, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unsrigen zu machen? Dieses Vermögen aber wird, sowol in der Erziehung, die wir empfangen, als in der, die wir selbst uns geben, in demselben Maaße unterdrückt, als man die Macht der Begierden zu brechen und den Charakter durch Grundsätze zu befestigen sucht. Weil es Schwierigkeit kostet, bei aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicherzustellen; denn freilich ist es unendlich leichter, vor einem entwaffneten Gegner Ruhe zu haben, als einen muthigen und rüstigen Feind zu beherrschen. In dieser Operation besteht dann auch größtentheils das, was man einen Menschen formiren nennt; und zwar im besten Sinne des Worts, wo es Bearbeitung des innern, nicht blos des äußern Menschen bedeutet. Ein so formirter Mensch wird freilich davor gesichert sein, rohe Natur zu sein und als solche zu erscheinen; er wird aber zugleich gegen alle Empfindungen der Natur durch Grundsätze geharnischt sein, und die Menschheit von außen wird ihm ebenso wenig als die Menschheit von innen beikommen können.

Es ist ein sehr verderblicher Mißbrauch, der von dem Ideal der Vollkommenheit gemacht wird, wenn man es bei der Beurtheilung anderer Menschen und in den Fällen, wo man für sie wirken soll, in seiner ganzen Strenge zum Grund legt. Jenes wird zur Schwärmerei, Dieses zur Härte und zur Kaltsinnigkeit führen. Man macht sich freilich seine gesellschaftlichen Pflichten ungemein leicht,

Sobald der Mensch nur Inhalt der Zeit ist, so ist er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt. Mit seiner Persönlichkeit ist auch sein Zustand aufgehoben, weil Beides Wechselbegriffe sind — weil die Veränderung ein Beharrliches und die begrenzte Realität eine unendliche fordert. Wird der Formtrieb empfangend, das heißt, kommt die Denkkraft der Empfindung zuvor und unterschiebt die Person sich der Welt, so hört sie in demselben Verhältniß auf, selbstständige Kraft und Subject zu sein, als sie sich in den Platz des Objectes drängt, weil das Beharrliche die Veränderung und die absolute Realität zu ihrer Verkündigung Schranken fordert. Sobald der Mensch nur Form ist, so hat er keine Form, und mit dem Zustand ist folglich auch die Person aufgehoben. Mit einem Wort, nur insofern er selbstständig ist, ist Realität außer ihm, ist er empfänglich; nur insofern er empfänglich ist, ist Realität in ihm, ist er eine denkende Kraft.

Beide Triebe haben also Einschränkung und, insofern sie als Energien gedacht werden, Abspannung nöthig; jener, daß er sich nicht ins Gebiet der Gesetzgebung, dieser, daß er sich nicht ins Gebiet der Empfindung eindringe. Jene Abspannung des sinnlichen Triebes darf aber keineswegs die Wirkung eines physischen Unvermögens und einer Stumpfheit der Empfindungen sein, welche überall nur Verachtung verdient; sie muß eine Handlung der Freiheit, eine Thätigkeit der Person sein, die durch ihre moralische Intensität jene sinnliche mäßigt und durch Beherrschung der Eindrücke ihnen an Tiefe nimmt, um ihnen an Fläche zu geben. Der Charakter muß dem Temperament seine Grenzen bestimmen; denn nur an den Geist darf der Sinn verlieren. Jene Abspannung des Formtriebs darf ebenso wenig die Wirkung eines geistigen Unvermögens und einer Schlaffheit der Denk- oder Willenskräfte sein, welche die Menschheit erniedrigen würde. Fülle der Empfindungen muß ihre rühmliche Quelle sein; die Sinnlichkeit selbst muß mit siegender Kraft ihr Gebiet behaupten und der Gewalt widerstreben, die ihr der Geist durch seine vorgreifende Thätigkeit gerne zufügen möchte. Mit einem Wort: den Stofftrieb muß die Persönlichkeit und den Formtrieb

---

wenn man dem wirklichen Menschen, der unsre Hilfe auffordert, in Gedanken den Ideal-Menschen unterschiebt, der sich wahrscheinlich selbst helfen könnte. Strenge gegen sich selbst, mit Weichheit gegen Andre verbunden, macht den wahrhaft vortrefflichen Charakter aus. Aber meistens wird der gegen Andere weiche Mensch es auch gegen sich selbst und der gegen sich selbst strenge es auch gegen Andere sein; weich gegen sich und streng gegen Andre ist der verächtlichste Charakter.

die Empfänglichkeit oder die Natur in seinen gehörigen Schranken halten.

Vierzehnter Brief.

Wir sind nunmehr zu dem Begriff einer solchen Wechselwirkung zwischen beiden Trieben geführt worden, wo die Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt und wo jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, daß der andere thätig ist.

Dieses Wechselverhältniß beider Triebe ist zwar blos eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen im Stand ist. Es ist im eigentlichsten Sinne des Worts die Idee seiner Menschheit, mithin ein Unendliches, dem er sich im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, aber ohne es jemals zu erreichen. „Er soll nicht auf Kosten seiner Realität nach Form und nicht auf Kosten der Form nach Realität streben; vielmehr soll er das absolute Sein durch ein bestimmtes und das bestimmte Sein durch ein unendliches suchen. Er soll sich eine Welt gegenüberstellen, weil er Person ist, und soll Person sein, weil ihm eine Welt gegenübersteht. Er soll empfinden, weil er sich bewußt ist, und soll sich bewußt sein, weil er empfindet.“ — Daß er dieser Idee wirklich gemäß, folglich in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, kann er nie in Erfahrung bringen, so lange er nur einen dieser beiden Triebe ausschließend oder nur einen nach dem andern befriedigt; denn so lange er nur empfindet, bleibt ihm seine Person oder seine absolute Existenz, und so lange er nur denkt, bleibt ihm seine Existenz in der Zeit oder sein Zustand Geheimniß. Gäbe es aber Fälle, wo er diese doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er sich zugleich seiner Freiheit bewußt würde und sein Dasein empfände, wo er sich zugleich als Materie fühlte und als Geist kennen lernte, so hätte er in diesen Fällen, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung, folglich (weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist) zu einer Darstellung des Unendlichen dienen.

Vorausgesetzt, daß Fälle dieser Art in der Erfahrung vorkommen können, so würden sie einen neuen Trieb in ihm auf-

wecken, der eben darum, weil die beiden andern in ihm zusammenwirken, einem jeden derselben, einzeln betrachtet, entgegengesetzt sein und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde. Der sinnliche Trieb will, daß Veränderung sei, daß die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daß die Zeit aufgehoben, daß keine Veränderung sei. Derjenige Trieb also, in welchem beide verbunden wirken (es sei mir einstweilen, bis ich diese Benennung gerechtfertigt haben werde, vergönnt, ihn *Spieltrieb* zu nennen), der Spieltrieb also würde dahin gerichtet sein, die Zeit *in der Zeit* aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.

Der sinnliche Trieb will bestimmt *werden*, er will sein Object empfangen; der Formtrieb will *selbst* bestimmen, er will sein Object hervorbringen; der Spieltrieb wird also bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.[1]

Der sinnliche Trieb schließt aus seinem Subject alle Selbstthätigkeit und Freiheit, der Formtrieb schließt aus dem seinigen alle Abhängigkeit, alles Leiden aus. Ausschließung der Freiheit ist aber physische, Ausschließung des Leidens ist moralische Nothwendigkeit. Beide Triebe nöthigen also das Gemüth, jener durch Naturgesetze, dieser durch Gesetze der Vernunft. Der Spieltrieb also, als in welchem beide verbunden wirken, wird das Gemüth zugleich moralisch und physisch nöthigen; er wird also, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nöthigung aufheben und den Menschen sowol physisch als moralisch in Freiheit setzen. Wenn wir Jemand mit Leidenschaft umfassen, der unsrer Verachtung würdig ist, so empfinden wir peinlich die *Nöthigung der Natur*. Wenn wir gegen einen Andern feindlich gesinnt sind, der uns Achtung abnöthigt, so empfinden wir peinlich die *Nöthigung der Vernunft*. Sobald er aber zugleich unsre Neigung interessirt und unsre Achtung sich erworben, so verschwindet sowol der Zwang der Empfindung als der Zwang der Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d. h. zugleich mit unsrer Neigung und mit unsrer Achtung zu spielen.

---

1) In den „*Horen*“ folgt hier: „Der Sachtrieb, kann man sagen, ist dahin gerichtet, die Einheit in der Zeit zu vervielfältigen, weil die Empfindung Succession von Realitäten ist; der Formtrieb ist dahin gerichtet, die Vielheit in der Idee zu vereinigen, weil der Gedanke Uebereinstimmung des Verschiedenen ist; der Spieltrieb wird also damit umgehen, die Einheit der Idee in der Zeit zu vervielfältigen, das Gesetz zum Gefühl zu machen, oder was ebenso viel ist, die Vielheit in der Zeit in der Idee zu vereinigen, das Gefühl zum Gesetz zu machen.“

Indem uns ferner der sinnliche Trieb physisch und der Formtrieb moralisch nöthigt, so läßt jener unsre formale, dieser unsre materiale Beschaffenheit zufällig; das heißt, es ist zufällig, ob unsere Glückseligkeit mit unsrer Vollkommenheit, oder ob diese mit jener übereinstimmen werde. Der Spieltrieb also, in welchem beide vereinigt wirken, wird zugleich unsre formale und unsre materiale Beschaffenheit, zugleich unsre Vollkommenheit und unsre Glückseligkeit zufällig machen; er wird also, eben weil er beide zufällig macht, und weil mit der Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit verschwindet, die Zufälligkeit in beiden wieder aufheben, mithin Form in die Materie und Realität in die Form bringen. In demselben Maaße, als er den Empfindungen und Affecten ihren dynamischen Einfluß nimmt, wird er sie mit Ideen der Vernunft in Uebereinstimmung bringen, und in demselben Maaße, als er den Gesetzen der Vernunft ihre moralische Nöthigung benimmt, wird er sie mit dem Interesse der Sinne versöhnen. [1])

Funfzehnter Brief.

Immer näher komm' ich dem Ziel, dem ich Sie auf einem wenig ermunternden Pfade entgegenführe. Lassen Sie es Sich gefallen, mir noch einige Schritte weiter zu folgen, so wird ein desto freierer Gesichtskreis sich aufthun und eine muntre Aussicht die Mühe des Wegs vielleicht belohnen.

Der Gegenstand des sinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt Leben in weitester Bedeutung; ein Begriff, der alles materiale Sein und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Gegenstand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt Gestalt, sowol in uneigentlicher als in eigentlicher Bedeutung; ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt. Der Gegenstand des Spieltriebes, in einem allgemeinen Schema vorgestellt, wird

1) In den „Horen" folgt: „Unter seiner Herrschaft wird das Angenehme zu einem Object und das Gute zu einer Macht werden. Er wird in seinem Objecte die Materie mit der Form und die Form mit der Materie auswechseln, er wird in seinem Subjecte Nothwendigkeit in Freiheit und Freiheit in Nothwendigkeit verwandeln und auf diese Art beide Naturen in dem Menschen in die innigste Gemeinschaft setzen."

also lebende Gestalt heißen können, ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient.

Durch diese Erklärung, wenn es eine wäre, wird die Schönheit weder auf das ganze Gebiet des Lebendigen ausgedehnt, noch blos in dieses Gebiet eingeschlossen. Ein Marmorblock, obgleich er leblos ist und bleibt, kann darum nichtsdestoweniger lebende Gestalt durch den Architekt und Bildhauer werden; ein Mensch, wiewol er lebt und Gestalt hat, ist darum noch lange keine lebende Gestalt. Dazu gehört, daß seine Gestalt Leben und sein Leben Gestalt sei. So lange wir über seine Gestalt blos denken, ist sie leblos, bloße Abstraction; so lange wir sein Leben blos fühlen, ist es gestaltlos, bloße Impression. Nur indem seine Form in unsrer Empfindung lebt und sein Leben in unserm Verstande sich formt, ist er lebende Gestalt, und dies wird überall der Fall sein, wo wir ihn als schön beurtheilen.

Dadurch aber, daß wir die Bestandtheile anzugeben wissen, die in ihrer Vereinigung die Schönheit hervorbringen, ist die Genesis derselben auf keine Weise noch erklärt; denn dazu würde erfordert, daß man jene Vereinigung selbst begriffe, die uns, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, unerforschlich bleibt. Die Vernunft stellt aus transscendentalen Gründen die Forderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, das heißt, ein Spieltrieb sein, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Nothwendigkeit, des Leidens mit der Freiheit den Begriff der Menschheit vollendet. Sie muß diese Forderung aufstellen,[1]) weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausschließende Thätigkeit des einen oder des andern Triebes aber die menschliche Natur unvollendet läßt und eine Schranke in derselben begründet. Sobald sie demnach den Ausspruch thut: es soll eine Menschheit existiren, so hat sie eben dadurch das Gesetz aufgestellt: es soll eine Schönheit sein. Die Erfahrung kann uns beantworten, ob eine Schönheit ist, und wir werden es wissen, sobald sie uns belehrt hat, ob eine Menschheit ist. Wie aber eine Schönheit sein kann, und wie eine Menschheit möglich ist, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.

---

1) In den „Horen“ folgt: „weil sie Vernunft ist —“, was vielleicht nur aus Versehen in den späteren Drucken weggelassen worden ist.

Der Mensch, wissen wir, ist weder ausschließend Materie, noch ist er ausschließend Geist. Die Schönheit, als Consummation seiner Menschheit, kann also weder ausschließend bloßes Leben sein, wie von scharfsinnigen Beobachtern, die sich zu genau an die Zeugnisse der Erfahrung hielten, behauptet worden ist, und wozu der Geschmack der Zeit sie gern herabziehen möchte, noch kann sie ausschließend bloße Gestalt sein, wie von speculativen Weltweisen, die sich zu weit von der Erfahrung entfernten, und von philosophirenden Künstlern, die sich in Erklärung derselben allzu sehr durch das Bedürfniß der Kunst leiten ließen, geurtheilt worden ist;*) sie ist das gemeinschaftliche Object beider Triebe, das heißt des Spieltriebs. Diesen Namen rechtfertigt der Sprachgebrauch vollkommen, der Alles das, was weder subjectiv noch objectiv zufällig ist und doch weder äußerlich noch innerlich nöthigt, mit dem Wort Spiel zu bezeichnen pflegt. Da sich das Gemüth bei Anschauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwischen dem Gesetz und Bedürfniß befindet, so ist es eben darum, weil es sich zwischen beiden theilt, dem Zwange sowol des einen als des andern entzogen. Dem Stofftrieb wie dem Formtrieb ist es mit ihren Forderungen Ernst, weil der eine sich beim Erkennen auf die Wirklichkeit, der andre auf die Nothwendigkeit der Dinge bezieht; weil beim Handeln der erste auf Erhaltung des Lebens, der zweite auf Bewahrung der Würde, beide also auf Wahrheit und Vollkommenheit gerichtet sind. Aber das Leben wird gleichgiltiger, so wie die Würde sich einmischt, und die Pflicht nöthigt nicht mehr, sobald die Neigung zieht; ebenso nimmt das Gemüth die Wirklichkeit der Dinge, die materiale Wahrheit, freier und ruhiger auf, sobald solche der formalen Wahrheit, dem Gesetz der Nothwendigkeit, begegnet, und fühlt sich durch Abstraction nicht mehr angespannt, sobald die unmittelbare Anschauung sie begleiten kann. Mit einem Wort: indem es mit Ideen in Gemeinschaft kommt, verliert alles Wirkliche seinen Ernst, weil es klein wird, und indem es mit der Empfindung zusammentrifft, legt das Nothwendige den seinigen ab, weil es leicht wird.

*) Zum bloßen Leben macht die Schönheit Burke in seinen phil. Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Zur bloßen Gestalt macht sie, soweit mir bekannt ist, jeder Anhänger des dogmatischen Systems, der über diesen Gegenstand je sein Bekenntniß ablegte: unter den Künstlern Raphael Mengs, in seinen Gedanken über den Geschmack in der Malerei; Andrer nicht zu gedenken. So wie in Allem, hat auch in diesem Stück die kritische Philosophie den Weg eröffnet, die Empirie auf Principien und die Speculation zur Erfahrung zurückzuführen.

Wird aber, möchten Sie längst schon versucht gewesen sein, mir entgegenzusetzen, wird nicht das Schöne dadurch, daß man es zum bloßen Spiel macht, erniedrigt und den frivolen Gegenständen gleichgestellt, die von jeher im Besitz dieses Namens waren? Widerspricht es nicht dem Vernunftbegriff und der Würde der Schönheit, die doch als ein Instrument der Cultur betrachtet wird, sie auf ein bloßes Spiel einzuschränken, und widerspricht es nicht dem Erfahrungsbegriffe des Spiels, das mit Ausschließung alles Geschmackes zusammen bestehen kann, es blos auf Schönheit einzuschränken?

Aber was heißt denn ein bloßes Spiel, nachdem wir wissen, daß unter allen Zuständen des Menschen gerade das Spiel und nur das Spiel es ist, was ihn vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet? Was Sie nach ihrer Vorstellung der Sache Einschränkung nennen, das nenne ich nach der meinen, die ich durch Beweise gerechtfertigt habe, Erweiterung. Ich würde also vielmehr gerade umgekehrt sagen: mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur Ernst; aber mit der Schönheit spielt er.[1]) Freilich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange sind, und die sich gewöhnlich nur auf sehr materielle Gegenstände richten; aber in dem wirklichen Leben würden wir auch die Schönheit vergebens suchen, von der hier die Rede ist. Die wirklich vorhandene Schönheit ist des wirklich vorhandenen Spieltriebes werth; aber durch das Ideal der Schönheit, welches die Vernunft aufstellt, ist auch ein Ideal des Spieltriebes aufgegeben, das der Mensch in allen seinen Spielen vor Augen haben soll.[2])

Man wird niemals irren, wenn man das Schönheitsideal eines Menschen auf dem nämlichen Wege sucht, auf dem er seinen Spieltrieb befriedigt. Wenn sich die griechischen Völkerschaften in den Kampfspielen zu Olympia an den unblutigen Wettkämpfen der Kraft, der Schnelligkeit, der Gelenkigkeit und an dem edlern Wechselstreit der Talente ergetzen, und wenn das römische Volk an dem Todeskampf eines erlegten Gladiators oder seines liby-

---

1) In den „Horen“ hat diese Stelle noch die Anmerkung: „Es giebt ein Kartenspiel und giebt ein Trauerspiel; aber offenbar ist das Kartenspiel viel zu ernsthaft für diesen Namen.“

2) In den „Horen“ folgt: „Je nachdem sich der Spieltrieb entweder dem Sachtriebe oder dem Formtriebe nähert, wird auch das Schöne entweder mehr an das bloße Leben oder an die bloße Gestalt grenzen, und man wird“ u. s. w.

chen Gegners [1]) sich labt, so wird es uns aus diesem einzigen Zuge begreiflich, warum wir die Idealgestalten einer Venus, einer Juno, eines Apoll's nicht in Rom, sondern in Griechenland aufsuchen müssen.*) Nun spricht aber die Vernunft: das Schöne soll nicht bloßes Leben und nicht bloße Gestalt, sondern lebende Gestalt, das ist Schönheit sein, indem sie ja dem Menschen das doppelte Gesetz der absoluten Formalität und der absoluten Realität dictirt. Mithin thut sie auch den Ausspruch: der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen. [2])

Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Dieser Satz, der in diesem Augenblicke vielleicht parador erscheint, wird eine große und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erst dahin gekommen sein werden, ihn auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden; er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigern Lebenskunst tragen. Aber dieser Satz ist auch nur in der Wissenschaft unerwartet; längst schon lebte und wirkte er in der Kunst und in dem Gefühle der Griechen, ihrer vornehmsten Meister; nur daß sie in den Olympus versetzten, was auf der Erde sollte ausgeführt werden. Von der Wahrheit desselben geleitet, ließen sie sowol den Ernst und die Arbeit, welche die Wangen der Sterblichen furchen, als die nichtige Lust, die das leere Angesicht glättet, aus der Stirne der seligen Götter verschwinden, gaben die Ewigzufriedenen von den Fesseln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frei und machten den Müssiggang und die Gleichgiltigkeit zum beneideten Loose des Götterstandes; ein blos menschlicherer Name für das freieste und erhabenste Sein. Sowol der materielle Zwang der

*) Wenn man (um bei der neuern Welt stehen zu bleiben) die Wettrennen in London, die Stiergefechte in Madrid, die Spectacles in dem ehemaligen Paris, die Gondelrennen in Venedig, die Thierhatzen in Wien und das frohe schöne Leben des Corso in Rom gegen einander hält, so kann es nicht schwer sein, den Geschmack dieser verschiedenen Völker gegen einander zu nüanciren. Indessen zeigt sich unter den Volksspielen in diesen verschiedenen Ländern weit weniger Einförmigkeit als unter den Spielen der feinern Welt in eben diesen Ländern, welches leicht zu erklären ist.

1) D. h. des Löwen.

2) In den „Horen" lautet diese Stelle: „Mithin thut sie auch den Ausspruch: der Spieltrieb soll nicht blos Sachtrieb und soll nicht blos Formtrieb, sondern Beides zugleich, das ist Spieltrieb sein. Mit andern Worten: der Mensch soll" u. s. w.

Naturgesetze als der geistige Zwang der Sittengesetze verlor sich in ihrem höhern Begriff von Nothwendigkeit, der beide Welten zugleich umfaßte, und aus der Einheit jener beiden Nothwendigkeiten ging ihnen erst die wahre Freiheit hervor. Beseelt von diesem Geiste, löschten sie aus den Gesichtszügen ihres Ideals zugleich mit der Neigung auch alle Spuren des Willens aus, oder besser, sie machten beide unkenntlich, weil sie beide in dem innigsten Bund zu verknüpfen wußten. Es ist weder Anmuth, noch ist es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludovisi zu uns spricht; es ist Keines von Beiden, weil es Beides zugleich ist. Indem der weibliche Gott unsre Anbetung heischt, entzündet das gottgleiche Weib unsre Liebe; aber indem wir uns der himmlischen Holdseligkeit aufgelöst hingeben, schreckt die himmlische Selbstgenügsamkeit uns zurück. In sich selbst ruht und wohnt die ganze Gestalt, eine völlig geschlossene Schöpfung, und, als wenn sie jenseits des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerstand; da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöße, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte. Durch Jenes unwiderstehlich ergriffen und angezogen, durch Dieses in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat.[1])

Sechzehnter Brief.

Aus der Wechselwirkung zwei entgegengesetzter Triebe und aus der Verbindung zwei entgegengesetzter Principien haben wir das Schöne hervorgehen sehen, dessen höchstes Ideal also in dem

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Das Ideal und das Leben" (I. 1. S. 154):

„Ewigklar und spiegelrein und eben
Fließt das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin.
Monde wechseln und Geschlechter fliehen,
Ihrer Götterjugend Rosen blühen
Wandellos im ewigen Ruin.
Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl;
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl."

Vgl. auch oben S. 216.

möglichst vollkommensten Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form wird zu suchen sein. Dieses Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Uebergewicht des einen Elements über das andere übrigbleiben, und das Höchste, was die Erfahrung leistet, wird in einer Schwankung zwischen beiden Principien bestehen, wo bald die Realität, bald die Form überwiegend ist. Die Schönheit in der Idee ist also ewig nur eine untheilbare, einzige, weil es nur ein einziges Gleichgewicht geben kann; die Schönheit in der Erfahrung hingegen wird ewig eine doppelte sein, weil bei einer Schwankung das Gleichgewicht auf eine doppelte Art, nämlich diesseits und jenseits, kann übertreten werden.

Ich habe in einem der vorhergehenden Briefe bemerkt, auch läßt es sich aus dem Zusammenhange des Bisherigen mit strenger Nothwendigkeit folgern, daß von dem Schönen zugleich eine auflösende und eine anspannende Wirkung zu erwarten sei: eine auflösende, um sowol den sinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten, eine anspannende, um beide in ihrer Kraft zu erhalten. Diese beiden Wirkungsarten der Schönheit sollen aber der Idee nach schlechterdings nur eine einzige sein. Sie soll auflösen, dadurch, daß sie beide Naturen gleichförmig anspannt, und soll anspannen, dadurch, daß sie beide Naturen gleichförmig auflöst.[1]) Dieses folgt schon aus dem Begriff einer Wechselwirkung, vermöge dessen beide Theile einander zugleich nothwendig bedingen und durch einander bedingt werden, und deren reinstes Product die Schönheit ist. Aber die Erfahrung bietet uns kein Beispiel einer so vollkommenen Wechselwirkung dar, sondern hier wird jederzeit mehr oder weniger das Uebergewicht einen Mangel und der Mangel ein Uebergewicht begründen. Was also in dem Ideal-Schönen nur in der Vorstellung unterschieden wird, das ist in dem Schönen der Erfahrung der Existenz nach verschieden. Das Ideal-Schöne, obgleich untheilbar und einfach, zeigt in verschiedener Beziehung sowol eine schmelzende als energische Eigenschaft; in der Erfahrung giebt es eine schmelzende und energische Schönheit. So ist es und so wird es in allen den Fällen sein, wo das Absolute in die Schranken der Zeit gesetzt ist und Ideen der Vernunft in der

1) In den „Horen" folgt: „Indem sie zugleich mit dem Sachtriebe auch den Formtrieb in Thätigkeit setzt, hat sie beiden ihre Grenzen gezogen; indem sie beide durch einander in Schranken hält, hat sie beiden die gehörige Freiheit gegeben."

Menschheit realisirt werden sollen. So denkt der reflectirende Mensch sich die Tugend, die Wahrheit, die Glückseligkeit; aber der handelnde Mensch wird blos Tugenden üben, blos Wahrheiten fassen, blos glückselige Tage genießen. Diese auf jene zurückzuführen — an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntnisse die Erkenntniß, an die Stelle des Glückes die Glückseligkeit zu setzen, ist das Geschäft der physischen und moralischen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen.

Die energische Schönheit kann den Menschen ebenso wenig vor einem gewissen Ueberrest von Wildheit und Härte bewahren, als ihn die schmelzende vor einem gewissen Grade der Weichlichkeit und Entnervung schützt. Denn da die Wirkung der erstern ist, das Gemüth sowol im Physischen als Moralischen anzuspannen und seine Schnellkraft zu vermehren, so geschieht es nur gar zu leicht, daß der Widerstand des Temperaments und Charakters die Empfänglichkeit für Eindrücke mindert, daß auch die zärtere Humanität eine Unterdrückung erfährt, die nur die rohe Natur treffen sollte, und daß die rohe Natur an einem Kraftgewinn Theil nimmt, der nur der freien Person gelten sollte; daher findet man in den Zeitaltern der Kraft und der Fülle das wahrhaft Große der Vorstellung mit dem Gigantesken und Abenteuerlichen und das Erhabene der Gesinnung mit den schauderhaftesten Ausbrüchen der Leidenschaft gepaart; daher wird man in den Zeitaltern der Regel und der Form die Natur ebenso oft unterdrückt als beherrscht, ebenso oft beleidigt als übertroffen finden. Und weil die Wirkung der schmelzenden Schönheit ist, das Gemüth im Moralischen wie im Physischen aufzulösen, so begegnet es ebenso leicht, daß mit der Gewalt der Begierden auch die Energie der Gefühle erstickt wird, und daß auch der Charakter einen Kraftverlust theilt, der nur die Leidenschaft treffen sollte; daher wird man in den sogenannten verfeinerten Weltaltern Weichheit nicht selten in Weichlichkeit, Fläche in Flachheit, Correctheit in Leerheit, Liberalität in Willkürlichkeit, Leichtigkeit in Frivolität, Ruhe in Apathie ausarten und die verächtlichste Carricatur zunächst an die herrlichste Menschlichkeit grenzen sehen. Für den Menschen unter dem Zwange entweder der Materie oder der Formen ist also die schmelzende Schönheit Bedürfniß; denn von Größe und Kraft ist er längst gerührt, ehe er für Harmonie und Grazie anfängt, empfindlich zu werden. Für den Menschen unter der Indulgenz des Geschmacks ist die energische Schönheit Bedürfniß; denn nur allzu gern verscherzt er

im Stand der Verfeinerung eine Kraft, die er aus dem Stand der Wildheit herüberbrachte.

Und nunmehr, glaube ich, wird jener Widerspruch erklärt und beantwortet sein, den man in den Urtheilen der Menschen über den Einfluß des Schönen und in Würdigung der ästhetischen Cultur anzutreffen pflegt. Er ist erklärt, dieser Widerspruch, sobald man sich erinnert, daß es in der Erfahrung eine zweifache Schönheit giebt, und daß beide Theile von der ganzen Gattung behaupten, was jeder nur von einer besondern Art derselben zu beweisen im Stande ist. Er ist gehoben, dieser Widerspruch, sobald man das doppelte Bedürfniß der Menschheit unterscheidet, dem jene doppelte Schönheit entspricht. Beide Theile werden also wahrscheinlich Recht behalten, wenn sie nur erst mit einander verständigt sind, welche Art der Schönheit und welche Form der Menschheit sie in Gedanken haben.

Ich werde daher im Fortgange meiner Untersuchungen den Weg, den die Natur in ästhetischer Hinsicht mit dem Menschen einschlägt, auch zu dem meinigen machen und mich von den Arten der Schönheit zu dem Gattungsbegriff derselben erheben. Ich werde die Wirkungen der schmelzenden Schönheit an dem angespannten Menschen und die Wirkungen der energischen an dem abgespannten prüfen, um zuletzt beide entgegengesetzte Arten der Schönheit in der Einheit des Ideal-Schönen auszulöschen, so wie jene zwei entgegengesetzten Formen der Menschheit in der Einheit des Ideal-Menschen untergehn. [1])

Siebzehnter Brief.

So lange es blos darauf ankam, die allgemeine Idee der Schönheit aus dem Begriffe der menschlichen Natur überhaupt abzuleiten, durften wir uns an keine andere Schranken der letztern erinnern, als die unmittelbar in dem Wesen derselben gegründet und von dem Begriffe der Endlichkeit unzertrennlich sind. Unbekümmert um die zufälligen Einschränkungen, die sie in der wirklichen Erscheinung erleiden möchte, schöpften wir den Begriff

---

1) Schiller führte jedoch nur den ersten Theil seines Programms, die schmelzende Schönheit, in dem nun folgenden Abschnitt seiner Abhandlung (Horen, 1795, 6. Stück) aus. Vgl. S. 343, Anm.

derselben unmittelbar aus der Vernunft, als der Quelle aller Nothwendigkeit, und mit dem Ideale der Menschheit war zugleich auch das Ideal der Schönheit gegeben.

Jetzt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menschen in einem bestimmten Zustand, mithin unter Einschränkungen anzutreffen, die nicht ursprünglich aus seinem bloßen Begriff, sondern aus äußern Umständen und aus einem zufälligen Gebrauch seiner Freiheit fließen. Auf wie vielfache Weise aber auch die Idee der Menschheit in ihm eingeschränkt sein mag, so lehrt uns schon der bloße Inhalt derselben, daß im Ganzen nur zwei entgegengesetzte Abweichungen von derselben Statt haben können. Liegt nämlich seine Vollkommenheit in der übereinstimmenden Energie seiner sinnlichen und geistigen Kräfte, so kann er diese Vollkommenheit nur entweder durch einen Mangel an Uebereinstimmung oder durch einen Mangel an Energie verfehlen. Ehe wir also noch die Zeugnisse der Erfahrung darüber abgehört haben, sind wir schon im Voraus durch bloße Vernunft gewiß, daß wir den wirklichen, folglich beschränkten Menschen entweder in einem Zustande der Anspannung oder in einem Zustande der Abspannung finden werden, je nachdem entweder die einseitige Thätigkeit einzelner Kräfte die Harmonie seines Wesens stört oder die Einheit seiner Natur sich auf die gleichförmige Erschlaffung seiner sinnlichen und geistigen Kräfte gründet. Beide entgegengesetzte Schranken werden, wie nun bewiesen werden soll, durch die Schönheit gehoben, die in dem angespannten Menschen die Harmonie, in dem abgespannten die Energie wiederherstellt und auf diese Art, ihrer Natur gemäß, den eingeschränkten Zustand auf einen absoluten zurückführt und den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen macht. [1])

Sie verleugnet also in der Wirklichkeit auf keine Weise den Begriff, den wir in der Speculation von ihr faßten, nur daß sie hier ungleich weniger freie Hand hat als dort, wo wir sie auf den reinen Begriff der Menschheit anwenden durften. An dem

---

1) In den „Horen" ist hiezu noch folgende Anmerkung: „Der vortreffliche Verfasser der Schrift: Grundsätze der Aesthetik u. s. f., Erfurt 1791, unterscheidet in der Schönheit die zwei Grundprincipien Anmuth und Kraft und setzt die Schönheit in die vollkommenste Vereinigung beider, welches mit der hier gegebenen Erklärung aufs Genaueste zusammentrifft. Auch in seiner Definition liegt also schon der Grund der Eintheilung der Schönheit in eine schmelzende, worin die Anmuth, und in eine energische, worin die Kraft überwiegt."

Verfasser der Schrift war der Coadjutor von Dalberg in Erfurt, Schiller's Gönner, der ihm ein Exemplar derselben übersandt hatte.

Menschen, wie die Erfahrung ihn aufstellt, findet sie einen schon verdorbenen und widerstrebenden Stoff, der ihr gerade so viel von ihrer idealen Vollkommenheit raubt, als er von seiner individualen Beschaffenheit einmischt. Sie wird daher in der Wirklichkeit überall nur als eine besondere und eingeschränkte Species, nie als reine Gattung sich zeigen; sie wird in angespannten Gemüthern von ihrer Freiheit und Mannichfaltigkeit, sie wird in abgespannten von ihrer belebenden Kraft ablegen; uns aber, die wir nunmehr mit ihrem wahren Charakter vertrauter geworden sind, wird diese widersprechende Erscheinung nicht irre machen. Weit entfernt, mit dem großen Haufen der Beurtheiler aus einzelnen Erfahrungen ihren Begriff zu bestimmen und sie für die Mängel verantwortlich zu machen, die der Mensch unter ihrem Einflusse zeigt, wissen wir vielmehr, daß es der Mensch ist, der die Unvollkommenheiten seines Individuums auf sie überträgt, der durch seine subjective Begrenzung ihrer Vollendung unaufhörlich im Wege steht und ihr absolutes Ideal auf zwei eingeschränkte Formen der Erscheinung herabsetzt.

Die schmelzende Schönheit, wurde behauptet, sei für ein angespanntes Gemüth, und für ein abgespanntes die energische. Angespannt aber nenne ich den Menschen sowol, wenn er sich unter dem Zwange von Empfindungen, als wenn er sich unter dem Zwange von Begriffen befindet. Jede ausschließende Herrschaft eines seiner beiden Grundtriebe ist für ihn ein Zustand des Zwanges und der Gewalt, und Freiheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beiden Naturen. Der von Gefühlen einseitig beherrschte oder sinnlich angespannte Mensch wird also aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch Form; der von Gesetzen einseitig beherrschte oder geistig angespannte Mensch wird aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch Materie. Die schmelzende Schönheit, um dieser doppelten Aufgabe ein Genüge zu thun, wird sich also unter zwei verschiedenen Gestalten zeigen. Sie wird erstlich als ruhige Form das wilde Leben besänftigen und von Empfindungen zu Gedanken den Uebergang bahnen; sie wird zweitens als lebendes Bild die abgezogene Form mit sinnlicher Kraft ausrüsten, den Begriff zur Anschauung und das Gesetz zum Gefühl zurückführen. Den ersten Dienst leistet sie dem Naturmenschen, den zweiten dem künstlichen Menschen. Aber weil sie in beiden Fällen über ihren Stoff nicht ganz frei gebietet, sondern von demjenigen abhängt, den ihr entweder die formlose Natur oder die naturwidrige Kunst darbietet, so wird sie in beiden Fällen noch Spuren ihres Ursprunges tragen und dort

mehr in das materielle Leben, hier mehr in die bloße abgezogene Form sich verlieren.

Um uns einen Begriff davon machen zu können, wie die Schönheit ein Mittel werden kann, jene doppelte Anspannung zu heben, müssen wir den Ursprung derselben in dem menschlichen Gemüth zu erforschen suchen. Entschließen Sie Sich also noch zu einem kurzen Aufenthalt im Gebiete der Speculation, um es alsdann auf immer zu verlassen und mit desto sichererm Schritt auf dem Feld der Erfahrung fortzuschreiten.

Achtzehnter Brief.[1])

Durch die Schönheit[2]) wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit[3]) wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt und der Sinnenwelt wiedergegeben.

Aus diesem scheint zu folgen, daß es zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Thätigkeit einen mittleren Zustand geben müsse, und daß uns die Schönheit in diesen mittleren Zustand versetze. Diesen Begriff bildet sich auch wirklich der größte Theil der Menschen von der Schönheit, sobald er angefangen hat, über ihre Wirkungen zu reflectiren, und alle Erfahrungen weisen darauf hin. Auf der andern Seite aber ist nichts ungereimter und widersprechender als ein solcher Begriff, da der Abstand zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Thätigkeit, zwischen Empfinden und Denken unendlich ist und schlechterdings durch nichts kann vermittelt werden. Wie heben wir nun diesen Widerspruch? Die Schönheit verknüpft die zwei entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch giebt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beiden. Jenes ist durch Erfahrung, dieses ist unmittelbar durch Vernunft gewiß.

Dies ist der eigentliche Punkt, auf den zuletzt die ganze Frage über die Schönheit hinausläuft, und gelingt es uns, dieses Problem befriedigend aufzulösen, so haben wir zugleich den Faden gefunden, der uns durch das ganze Labyrinth der Aesthetik führt.

Es kommt aber hiebei auf zwei höchst verschiedene Operationen an, welche bei dieser Untersuchung einander nothwendig unter-

---

1) In einem Schreiben an Körner vom 21. Sept. 1795 nennt Schiller diesen Brief für sein System des Schönen „sehr wichtig".

2 u. 3) In den „Horen" an diesen beiden Stellen: „die schmelzende Schönheit."

stützen müssen. Die Schönheit, heißt es, verknüpft zwei Zustände mit einander, die einander entgegengesetzt sind und niemals eins werden können. Von dieser Entgegensetzung müssen wir ausgehen; wir müssen sie in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit auffassen und anerkennen, so daß beide Zustände sich auf das Bestimmteste scheiden; sonst vermischen wir, aber vereinigen nicht. Zweitens heißt es: jene zwei entgegengesetzten Zustände verbindet die Schönheit und hebt also die Entgegensetzung auf. Weil aber beide Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden. Unser zweites Geschäft ist also, diese Verbindung vollkommen zu machen, sie so rein und vollständig durchzuführen, daß beide Zustände in einem dritten gänzlich verschwinden und keine Spur der Theilung in dem Ganzen zurückbleibt; sonst vereinzeln wir, aber vereinigen nicht. Alle Streitigkeiten, welche jemals in der philosophischen Welt über den Begriff der Schönheit geherrscht haben und zum Theil noch heut zu Tag herrschen, haben keinen andern Ursprung, als daß man die Untersuchung entweder nicht von einer gehörig strengen Unterscheidung anfing oder sie nicht bis zu einer völlig reinen Vereinigung durchführte. Diejenigen unter den Philosophen, welche sich bei der Reflexion über diesen Gegenstand der Leitung ihres Gefühls blindlings anvertrauen, können von der Schönheit keinen Begriff erlangen, weil sie in dem Total des sinnlichen Eindrucks nichts Einzelnes unterscheiden. Die Andern, welche den Verstand ausschließend zum Führer nehmen, können nie einen Begriff von der Schönheit erlangen, weil sie in dem Total derselben nie etwas Anderes als die Theile sehen und Geist und Materie auch in ihrer vollkommensten Einheit ihnen ewig geschieden bleiben. Die Ersten fürchten, die Schönheit dynamisch, d. h. als wirkende Kraft aufzuheben, wenn sie trennen sollen, was im Gefühl doch verbunden ist; die Andern fürchten, die Schönheit logisch, d. h. als Begriff aufzuheben, wenn sie zusammenfassen sollen, was im Verstand doch geschieden ist. Jene wollen die Schönheit auch ebenso denken, wie sie wirkt; Diese wollen sie ebenso wirken lassen, wie sie gedacht wird. Beide müssen also die Wahrheit verfehlen, Jene, weil sie es mit ihrem eingeschränkten Denkvermögen der unendlichen Natur nachthun, Diese, weil sie die unendliche Natur nach ihren Denkgesetzen einschränken wollen. Die Ersten fürchten, durch eine zu strenge Zergliederung der Schönheit von ihrer Freiheit zu rauben; die Andern fürchten, durch eine zu kühne Vereinigung die Bestimmtheit ihres Begriffs

zu zerstören. Jene bedenken aber nicht, daß die Freiheit, in welche sie mit allem Recht das Wesen der Schönheit setzen, nicht Gesetzlosigkeit, sondern Harmonie von Gesetzen, nicht Willkürlichkeit, sondern höchste innere Nothwendigkeit ist; Diese bedenken nicht, daß die Bestimmtheit, welche sie mit gleichem Recht von der Schönheit fordern, nicht in der Ausschließung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschließung aller besteht, daß sie also nicht Begrenzung, sondern Unendlichkeit ist. Wir werden die Klippen vermeiden, an welchen Beide gescheitert sind, wenn wir von den zwei Elementen beginnen, in welche die Schönheit sich vor dem Verstande theilt, aber uns alsdann auch zu der reinen ästhetischen Einheit erheben, durch die sie auf die Empfindung wirkt und in welcher jene beiden Zustände gänzlich verschwinden.*)

Neunzehnter Brief.

Es lassen sich in dem Menschen überhaupt zwei verschiedene Zustände der passiven und activen Bestimmbarkeit und ebenso viele Zustände der passiven und activen Bestimmung unterscheiden. Die Erklärung dieses Satzes führt uns am Kürzesten zum Ziel.

Der Zustand des menschlichen Geistes vor aller Bestimmung, die ihm durch Eindrücke der Sinne gegeben wird, ist eine Bestimmbarkeit ohne Grenzen. Das Endlose des Raumes und der Zeit ist seiner Einbildungskraft zu freiem Gebrauch hingegeben,

*) Einem aufmerksamen Leser wird sich bei der hier angestellten Vergleichung die Bemerkung dargeboten haben, daß die sensualen Aesthetiker, welche das Zeugniß der Empfindung mehr als das Raisonnement gelten lassen, sich der That nach weit weniger von der Wahrheit entfernen als ihre Gegner, obgleich sie der Einsicht nach es nicht mit diesen aufnehmen können; und dieses Verhältniß findet man überall zwischen der Natur und der Wissenschaft. Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verstand scheidet überall; aber die Vernunft vereinigt wieder; daher ist der Mensch, ehe er anfängt zu philosophiren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendigt hat. Man kann deswegen ohne alle weitere Prüfung ein Philosophem für irrig erklären, sobald dasselbe dem Resultat nach die gemeine Empfindung gegen sich hat; mit demselben Rechte aber kann man es für verdächtig halten, wenn es der Form und Methode nach die gemeine Empfindung auf seiner Seite hat. Mit dem Letztern mag sich ein jeder Schriftsteller trösten, der eine philosophische Deduction nicht, wie manche Leser zu erwarten scheinen, wie eine Unterhaltung am Kaminfeuer vortragen kann. Mit dem Erstern mag man Jeden zum Stillschweigen bringen, der auf Kosten des Menschenverstandes neue Systeme gründen will.

und weil der Voraussetzung nach in diesem weiten Reiche des Möglichen nichts gesetzt, folglich auch noch nichts ausgeschlossen ist, so kann man diesen Zustand der Bestimmungslosigkeit eine leere Unendlichkeit nennen, welches mit einer unendlichen Leere keineswegs zu verwechseln ist.

Jetzt soll sein Sinn gerührt werden, und aus der unendlichen Menge möglicher Bestimmungen soll eine einzelne Wirklichkeit erhalten. Eine Vorstellung soll in ihm entstehen. Was in dem vorhergegangenen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit nichts als ein leeres Vermögen war, das wird jetzt zu einer wirkenden Kraft, das bekommt einen Inhalt; zugleich aber erhält es als wirkende Kraft eine Grenze, da es als bloßes Vermögen unbegrenzt war. Realität ist also da, aber die Unendlichkeit ist verloren. Um eine Gestalt im Raum zu beschreiben, müssen wir den endlosen Raum begrenzen; um uns eine Veränderung in der Zeit vorzustellen, müssen wir das Zeitganze theilen. Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausschließung zur Position oder wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unsrer freien Bestimmbarkeit zur Bestimmung.

Aber aus einer bloßen Ausschließung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloßen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorstellung werden, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeschlossen wird, wenn nicht durch eine absolute Thathandlung des Geistes die Negation auf etwas Positives bezogen und aus Nichtsetzung Entgegensetzung würde; diese Handlung des Gemüths heißt urtheilen oder denken und das Resultat derselben der Gedanke.

Ehe wir im Raum einen Ort bestimmen, giebt es überhaupt keinen Raum für uns; aber ohne den absoluten Raum würden wir nimmermehr einen Ort bestimmen. Ebenso mit der Zeit. Ehe wir den Augenblick haben, giebt es überhaupt keine Zeit für uns; aber ohne die ewige Zeit würden wir nie eine Vorstellung des Augenblicks haben. Wir gelangen also freilich nur durch den Theil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen auch nur durch das Ganze zum Theil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze.

Wenn nun also von dem Schönen behauptet wird, daß es dem Menschen einen Uebergang vom Empfinden zum Denken bahne, so ist dies keineswegs so zu verstehen, als ob durch das Schöne die Kluft könnte ausgefüllt werden, die das Empfinden vom Denken, die das Leiden von der Thätigkeit trennt; diese Kluft ist unendlich, und ohne Dazwischenkunft eines neuen und

selbstständigen Vermögens kann aus dem Einzelnen in Ewigkeit nichts Allgemeines, kann aus dem Zufälligen nichts Nothwendiges werden. Der Gedanke ist die unmittelbare Handlung dieses absoluten Vermögens, welches zwar durch die Sinne veranlaßt werden muß, sich zu äußern, in seiner Aeußerung selbst aber so wenig von der Sinnlichkeit abhängt, daß es sich vielmehr nur durch Entgegensetzung gegen dieselbe verkündigt. Die Selbstständigkeit, mit der es handelt, schließt jede fremde Einwirkung aus; und nicht insofern sie beim Denken hilft (welches einen offenbaren Widerspruch enthält), blos insofern sie den Denkkräften Freiheit verschafft, ihren eigenen Gesetzen gemäß sich zu äußern, kann die Schönheit ein Mittel werden, den Menschen von der Materie zur Form, von Empfindungen zu Gesetzen, von einem beschränkten zu einem absoluten Dasein zu führen.

Dies aber setzt voraus, daß die Freiheit der Denkkräfte gehemmt werden könne, welches mit dem Begriff eines selbstständigen Vermögens zu streiten scheint. Ein Vermögen nämlich, welches von außen nichts als den Stoff seines Wirkens empfängt, kann nur durch Entziehung des Stoffes, also nur negativ an seinem Wirken gehindert werden, und es heißt die Natur eines Geistes verkennen, wenn man den sinnlichen Passionen eine Macht beilegt, die Freiheit des Gemüths positiv unterdrücken zu können. Zwar stellt die Erfahrung Beispiele in Menge auf, wo die Vernunftkräfte in demselben Maaß unterdrückt erscheinen, als die sinnlichen Kräfte feuriger wirken; aber anstatt jene Geistesschwäche von der Stärke des Affects abzuleiten, muß man vielmehr diese überwiegende Stärke des Affects durch jene Schwäche des Geistes erklären; denn die Sinne können nicht anders eine Macht gegen den Menschen vorstellen, als insofern der Geist frei unterlassen hat, sich als eine solche zu beweisen.

Indem ich aber durch diese Erklärung einem Einwurfe zu begegnen suche, habe ich mich, wie es scheint, in einen andern verwickelt und die Selbstständigkeit des Gemüths nur auf Kosten seiner Einheit gerettet. Denn wie kann das Gemüth *aus sich selbst* zugleich Gründe der Nichtthätigkeit und der Thätigkeit nehmen, wenn es nicht selbst getheilt, wenn es nicht sich selbst entgegengesetzt ist?

Hier müssen wir uns nun erinnern, daß wir den endlichen, nicht den unendlichen Geist vor uns haben. Der endliche Geist ist derjenige, der nicht anders als durch Leiden thätig wird, nur durch Schranken zum Absoluten gelangt, nur insofern er Stoff empfängt, handelt und bildet. Ein solcher Geist wird also mit

dem Triebe nach Form oder nach dem Absoluten einen Trieb nach Stoff oder nach Schranken verbinden, als welche die Bedingungen sind, ohne welche er den ersten Trieb weder haben noch befriedigen könnte. Inwiefern in demselben Wesen zwei so entgegengesetzte Tendenzen zusammen bestehen können, ist eine Aufgabe, die zwar den Metaphysiker, aber nicht den Transscendentalphilosophen in Verlegenheit setzen kann. Dieser giebt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung ebenso wenig ohne jene Entgegensetzung im Gemüthe als ohne die absolute Einheit desselben möglich wäre, so stellt er beide Begriffe mit vollkommener Befugniß als gleich nothwendige Bedingungen der Erfahrung auf, ohne sich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern. Diese Inwohnung zweier Grundtriebe widerspricht übrigens auf keine Weise der absoluten Einheit des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben *ihn selbst* unterscheidet. Beide Triebe existiren und wirken zwar *in ihm*, aber *er* selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches Diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn blos für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen.

Jeder dieser beiden Grundtriebe strebt, sobald er zur Entwicklung gekommen, seiner Natur nach und nothwendig nach Befriedigung; aber eben darum, weil beide nothwendig und beide doch nach entgegengesetzten Objecten streben, so hebt diese doppelte Nöthigung sich gegenseitig auf, und der Wille behauptet eine vollkommene Freiheit zwischen beiden. Der Wille ist es also, der sich gegen beide Triebe als eine *Macht* (als Grund der Wirklichkeit) verhält, aber keiner von beiden kann sich für sich selbst als eine Macht gegen den andern verhalten. Durch den positivsten Antrieb zur Gerechtigkeit, woran es ihm keineswegs mangelt, wird der Gewaltthätige nicht von Unrecht abgehalten und durch die lebhafteste Versuchung zum Genuß der Starkmüthige nicht zum Bruch seiner Grundsätze gebracht. Es giebt in dem Menschen keine andere Macht als seinen Willen, und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewußtseins, kann die innere Freiheit aufheben.[1])

---

1) In den „*Horen*" folgt: „Auf dem Willen beruht es also, ob der Sachtrieb, ob der Formtrieb befriedigt werden soll. Aber, was wohl zu bemerken ist, nicht

Eine Nothwendigkeit außer uns bestimmt unsern Zustand, unser Dasein in der Zeit vermittelst der Sinnenempfindung. Diese ist ganz unwillkürlich, und so, wie auf uns gewirkt wird, müssen wir leiden. Ebenso eröffnet eine Nothwendigkeit in uns unsre Persönlichkeit auf Veranlassung jener Sinnenempfindung und durch Entgegensetzung gegen dieselbe; denn das Selbstbewußtsein kann von dem Willen, der es voraussetzt, nicht abhängen. Diese ursprüngliche Verkündigung der Persönlichkeit ist nicht unser Verdienst und der Mangel derselben nicht unser Fehler. Nur von Demjenigen, der sich bewußt ist, wird Vernunft, das heißt absolute Consequenz und Universalität des Bewußtseins gefordert; vorher ist er nicht Mensch, und kein Act der Menschheit kann von ihm erwartet werden. So wenig nun der Metaphysiker sich die Schranken erklären kann, die der freie und selbstständige Geist durch die Empfindung erleidet, so wenig begreift der Physiker die Unendlichkeit, die sich auf Veranlassung dieser Schranken in der Persönlichkeit offenbart. Weder Abstraction noch Erfahrung leiten uns bis zu der Quelle zurück, aus der unsre Begriffe von Allgemeinheit und Nothwendigkeit fließen; ihre frühe Erscheinung in der Zeit entzieht sie dem Beobachter und ihr übersinnlicher Ursprung dem metaphysischen Forscher. Aber genug, das Selbstbewußtsein ist da, und zugleich mit der unveränderlichen Einheit desselben ist das Gesetz der Einheit für Alles, was für den Menschen ist, und für Alles, was durch ihn werden soll, für sein Erkennen und Handeln aufgestellt. Unentfliehbar, unverfälschbar, unbegreiflich [1]) stellen die Begriffe von Wahrheit und Recht schon im Alter der Sinnlichkeit sich dar, und ohne daß man zu sagen wüßte, woher und wie es entstand, bemerkt man das Ewige in der Zeit und das Nothwendige im Gefolge des Zufalls. So entspringen Empfindung und Selbstbewußtsein völlig ohne Zuthun des Subjects, und beider Ursprung liegt ebensowol jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntnißkreises liegt.

Sind aber beide wirklich, und hat der Mensch vermittelst der Empfindung die Erfahrung einer bestimmten Existenz, hat er

---

daß wir empfinden, sondern daß die Empfindung bestimmend werde, — nicht daß wir zum Selbstbewußtsein gelangen, sondern daß die reine Selbstheit bestimmend werde, hängt von dem Willen ab. Der Wille äußert sich nicht eher, als nachdem die Triebe gewirkt haben, und diese erwachen erst, wenn ihre beiden Objecte, Empfindung und Selbstbewußtsein, gegeben sind. Diese müssen also nothwendig erst da sein, bevor der Wille sich äußert, und können folglich nicht durch den Willen da sein."

1) In den „Horen" folgt: „eine Theophanie, wenn es jemals eine gab".

durch das Selbstbewußtsein die Erfahrung seiner absoluten Existenz gemacht, so werden mit ihren Gegenständen auch seine beiden Grundtriebe rege. Der sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Gesetzes (mit dem Anfang der Persönlichkeit), und jetzt erst, nachdem beide zum Dasein gekommen, ist seine Menschheit aufgebaut. Bis dies geschehen ist, erfolgt Alles in ihm nach dem Gesetz der Nothwendigkeit; jetzt aber verläßt ihn die Hand der *Natur*, und es ist *seine Sache*, die Menschheit zu behaupten, welche jene in ihm anlegte und eröffnete. Sobald nämlich zwei entgegengesetzte Grundtriebe in ihm thätig sind, so verlieren beide ihre Nöthigung, und die Entgegensetzung zweier Nothwendigkeiten giebt der *Freiheit* den Ursprung.*)

Zwanzigster Brief.

Daß auf die Freiheit nicht gewirkt werden könne, ergiebt sich schon aus ihrem bloßen Begriff; daß aber *die Freiheit selbst* eine Wirkung der *Natur* (dieses Wort in seinem weitesten Sinne genommen), kein Werk des Menschen sei, daß sie also auch durch natürliche Mittel befördert und gehemmt werden könne, folgt gleich nothwendig aus dem Vorigen. Sie nimmt ihren Anfang erst, wenn der Mensch *vollständig* ist und seine *beiden* Grundtriebe sich entwickelt haben; sie muß also fehlen, so lang er unvollständig und einer von beiden Trieben ausgeschlossen ist, und muß durch Alles das, was ihm seine Vollständigkeit zurückgiebt, wiederhergestellt werden können.

Nun läßt sich wirklich, sowol in der ganzen Gattung als in dem einzelnen Menschen, ein Moment aufzeigen, in welchem der Mensch noch nicht vollständig und einer von beiden Trieben ausschließend in ihm thätig ist. Wir wissen, daß er anfängt mit

---

*) Um aller Mißdeutung vorzubeugen, bemerke ich, daß, so oft hier von Freiheit die Rede ist, nicht diejenige gemeint ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet, nothwendig zukommt und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. Dadurch, daß der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freiheit der ersten Art; dadurch, daß er in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freiheit der zweiten Art. Man könnte die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der erstern erklären.

bloßem Leben, um zu endigen mit Form; daß er früher Individuum als Person ist, daß er von den Schranken aus zur Unendlichkeit geht. Der sinnliche Trieb kommt also früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewußtsein vorhergeht, und in dieser Priorität des sinnlichen Triebes finden wir den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freiheit.

Denn es giebt nun einen Moment, wo der Lebenstrieb, weil ihm der Formtrieb noch nicht entgegenwirkt, als Natur und als Nothwendigkeit handelt; wo die Sinnlichkeit eine Macht ist, weil der Mensch noch nicht angefangen; denn in dem Menschen selbst kann es keine andere Macht als den Willen geben. Aber im Zustand des Denkens, zu welchem der Mensch jetzt übergehen soll, soll gerade umgekehrt die Vernunft eine Macht sein, und eine logische oder moralische Nothwendigkeit soll an die Stelle jener physischen treten. Jene Macht der Empfindung muß also vernichtet werden, ehe das Gesetz dazu erhoben werden kann. Es ist also nicht damit gethan, daß etwas anfange, was noch nicht war; es muß zuvor etwas aufhören, welches war. Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muß einen Schritt zurückthun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann. Er muß also, um Leiden mit Selbstthätigkeit, um eine passive Bestimmung mit einer activen zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frei sein und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen.[1]) Mithin muß er auf gewisse Weise zu jenem negativen Zustand der bloßen Bestimmungslosigkeit zurückkehren, in welchem er sich befand, ehe noch irgend etwas auf seinen Sinn einen Eindruck machte. Jener Zustand aber war an Inhalt völlig leer, und jetzt kommt es darauf an, eine gleiche Bestimmungslosigkeit und eine gleich unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem größtmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus diesem Zustand etwas Positives erfolgen soll. Die Bestimmung, die er durch Sensation empfangen, muß also festgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf; zugleich aber muß sie, insofern sie Begrenzung ist, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Bestimmbarkeit stattfinden soll. Die Aufgabe ist also, die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beizubehalten, welches nur auf die einzige Art möglich ist, daß man ihr eine andere ent-

1) In den „Horen" folgt: „weil man, um von Minus zu Plus fortzuschreiten, durch Null den Weg nehmen muß."

gegensetzt. Die Schalen einer Wage stehen gleich, wenn sie leer sind; sie stehen aber auch gleich, wenn sie gleiche Gewichte enthalten.

Das Gemüth geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* thätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken. Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüth weder physisch noch moralisch genöthigt und doch auf beide Art thätig ist, verdient vorzugsweise eine freie Stimmung zu heißen, und wenn man den Zustand sinnlicher Bestimmung den physischen, den Zustand vernünftiger Bestimmung aber den logischen und moralischen nennt, so muß man diesen Zustand der realen und activen Bestimmbarkeit den *ästhetischen* heißen.*)

---

*) Für Leser, denen die reine Bedeutung dieses durch Unwissenheit so sehr gemißbrauchten Wortes nicht ganz geläufig ist, mag Folgendes zur Erklärung dienen. Alle Dinge, die irgend in der Erscheinung vorkommen können, lassen sich unter vier verschiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann sich unmittelbar auf unsern sinnlichen Zustand (unser Dasein und Wohlsein) beziehen; das ist ihre *physische* Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf den Verstand beziehen und uns eine Erkenntniß verschaffen; das ist ihre *logische* Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf unsern Willen beziehen und als ein Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden; das ist ihre *moralische* Beschaffenheit. Oder endlich, sie kann sich auf das Ganze unsrer verschiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Object zu sein; das ist ihre *ästhetische* Beschaffenheit. Ein Mensch kann uns durch seine Dienstfertigkeit angenehm sein; er kann uns durch seine Unterhaltung zu denken geben; er kann uns durch seinen Charakter Achtung einflößen; endlich kann er uns aber auch unabhängig von diesem Allen und ohne daß wir bei seiner Beurtheilung weder auf irgend ein Gesetz, noch auf irgend einen Zweck Rücksicht nehmen, in der bloßen Betrachtung und durch seine bloße Erscheinungsart gefallen. In dieser letztern Qualität beurtheilen wir ihn ästhetisch. So giebt es eine Erziehung zur Gesundheit, eine Erziehung zur Einsicht, eine Erziehung zur Sittlichkeit, eine Erziehung zum Geschmack und zur Schönheit. Diese letztere hat zur Absicht, das Ganze unsrer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden. Weil man indessen, von einem falschen Geschmack verführt und durch ein falsches Raisonnement noch mehr in diesem Irrthum befestigt, den Begriff des Willkürlichen in den Begriff des Aesthetischen gerne mit aufnimmt, so merke ich hier zum Ueberfluß noch an (obgleich diese Briefe über ästhetische Erziehung fast mit nichts Anderm umgehen, als jenen Irrthum zu widerlegen), daß das Gemüth im ästhetischen Zustande zwar frei und im höchsten Grade frei von allem Zwang, aber keineswegs frei von Gesetzen handelt, und daß diese ästhetische Freiheit sich von der logischen Nothwendigkeit beim Denken und von der moralischen Nothwendigkeit beim Wollen nur dadurch unterscheidet, daß die Gesetze, nach denen das Gemüth dabei verfährt, *nicht vorgestellt werden* und, weil sie keinen Widerstand finden, nicht als Nöthigung erscheinen.

Einundzwanzigster Brief.

Es giebt, wie ich am Anfange des vorigen Briefs bemerkte, einen doppelten Zustand der Bestimmbarkeit und einen doppelten Zustand der Bestimmung. Jetzt kann ich diesen Satz deutlich machen.

Das Gemüth ist bestimmbar, blos insofern es überhaupt nicht bestimmt ist; es ist aber auch bestimmbar, insofern es nicht ausschließend bestimmt, d. h. bei seiner Bestimmung nicht beschränkt ist. Jenes ist bloße Bestimmungslosigkeit (es ist ohne Schranken, weil es ohne Realität ist); dieses ist die ästhetische Bestimmbarkeit (es hat keine Schranken, weil es alle Realität vereinigt).

Das Gemüth ist bestimmt, insofern es überhaupt nur beschränkt ist; es ist aber auch bestimmt, insofern es sich selbst aus eigenem absoluten Vermögen beschränkt. In dem ersten Falle befindet es sich, wenn es empfindet, in dem zweiten, wenn es denkt. Was also das Denken in Rücksicht auf Bestimmung ist, das ist die ästhetische Verfassung in Rücksicht auf Bestimmbarkeit; jenes ist Beschränkung aus innrer unendlicher Kraft, diese ist eine Negation aus innrer unendlicher Fülle. So wie Empfinden und Denken einander in dem einzigen Punkt berühren, daß in beiden Zuständen das Gemüth determinirt, daß der Mensch ausschließungsweise Etwas — entweder Individuum oder Person — ist, sonst aber sich ins Unendliche von einander entfernen, gerade so trifft die ästhetische Bestimmbarkeit mit der bloßen Bestimmungslosigkeit in dem einzigen Punkt überein, daß beide jedes bestimmte Dasein ausschließen, indem sie in allen übrigen Punkten wie Nichts und Alles, mithin unendlich verschieden sind. Wenn also die letztere, die Bestimmungslosigkeit aus Mangel, als eine *leere Unendlichkeit* vorgestellt wurde, so muß die ästhetische Bestimmungsfreiheit, welche das reale Gegenstück derselben ist, als eine *erfüllte Unendlichkeit* betrachtet werden; eine Vorstellung, welche mit demjenigen, was die vorhergehenden Untersuchungen lehren, aufs Genaueste zusammentrifft.

In dem ästhetischen Zustande ist der Mensch also *Null*, insofern man auf ein einzelnes Resultat, nicht auf das ganze Vermögen achtet und den Mangel jeder besondern Determination in ihm in Betrachtung zieht. Daher muß man Denjenigen vollkommen Recht geben, welche das Schöne und die Stimmung, in die es unser Gemüth versetzt, in Rücksicht auf *Erkenntniß* und *Gesinnung* für völlig indifferent und unfruchtbar erklären

Sie haben vollkommen Recht; denn die Schönheit giebt schlechterdings kein einzelnes Resultat, weder für den Verstand, noch für den Willen; sie führt keinen einzelnen, weder intellectuellen, noch moralischen Zweck aus; sie findet keine einzige Wahrheit, hilft uns keine einzige Pflicht erfüllen und ist, mit einem Worte, gleich ungeschickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären.[1]) Durch die ästhetische Cultur bleibt also der persönliche Werth eines Menschen oder seine Würde, insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt, und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nunmehr *von Natur wegen* möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will — daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist.

Eben dadurch aber ist etwas Unendliches erreicht. Denn sobald wir uns erinnern, daß ihm durch die einseitige Nöthigung der Natur beim Empfinden und durch die ausschließende Gesetzgebung der Vernunft beim Denken gerade diese Freiheit entzogen wurde, so müssen wir das Vermögen, welches ihm in der ästhetischen Stimmung zurückgegeben wird, als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit betrachten. Freilich besitzt er diese Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustand, in den er kommen kann; aber der That nach verliert er sie mit jedem bestimmten Zustand, in den er kommt, und sie muß ihm, wenn er zu einem entgegengesetzten soll übergehen können, jedesmal aufs Neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden.*)

Es ist also nicht blos poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsre zweite Schöpferin

---

*) Zwar läßt die Schnelligkeit, mit welcher gewisse Charaktere von Empfindungen zu Gedanken und zu Entschließungen übergehen, die ästhetische Stimmung, welche sie in dieser Zeit nothwendig durchlaufen müssen, kaum oder gar nicht bemerkbar werden. Solche Gemüther können den Zustand der Bestimmungslosigkeit nicht lang ertragen und dringen ungeduldig auf ein Resultat, welches sie in dem Zustand ästhetischer Unbegrenztheit nicht finden. Dahingegen breitet sich bei andern, welche ihren Genuß mehr in das Gefühl *des ganzen Vermögens* als einer *einzelnen* Handlung desselben setzen, der ästhetische Zustand in eine weit größere Fläche aus. So sehr die ersten sich vor der Leerheit fürchten, so wenig können die letzten Beschränkung ertragen. Ich brauche kaum zu erinnern, daß die ersten fürs Detail und für subalterne Geschäfte, die letzten, vorausgesetzt, daß sie mit diesem Vermögen zugleich Realität vereinigen, fürs Ganze und zu großen Rollen geboren sind.

1) In den „*Horen*“ folgt: „Die Schönheit ist *Natur*, und sowol seine Begriffe als seine Entschließungen kann der Mensch nur *sich selbst* zu verdanken haben.“

nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit blos möglich macht und es im Uebrigen unserm freien Willen anheimstellt, inwieweit wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unsrer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter als das Vermögen zur Menschheit ertheilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läßt.

Zweiundzwanzigster Brief.

Wenn also die ästhetische Stimmung des Gemüths in einer Rücksicht als Null betrachtet werden muß, sobald man nämlich sein Augenmerk auf einzelne und bestimmte Wirkungen richtet, so ist sie in anderer Rücksicht wieder als ein Zustand der höchsten Realität anzusehen, insofern man dabei auf die Abwesenheit aller Schranken und auf die Summe der Kräfte achtet, die in derselben gemeinschaftlich thätig sind. Man kann also Denjenigen ebenso wenig Unrecht geben, die den ästhetischen Zustand für den fruchtbarsten in Rücksicht auf Erkenntniß und Moralität erklären. Sie haben vollkommen Recht; denn eine Gemüthsstimmung, welche das Ganze der Menschheit in sich begreift, muß nothwendig auch jede einzelne Aeußerung derselben dem Vermögen nach in sich schließen; eine Gemüthsstimmung, welche von dem Ganzen der menschlichen Natur alle Schranken entfernt, muß diese nothwendig auch von jeder einzelnen Aeußerung derselben entfernen. Eben deswegen, weil sie keine einzelne Function der Menschheit ausschließend in Schutz nimmt, so ist sie einer jeden ohne Unterschied günstig, und sie begünstigt ja nur deswegen keine einzelne vorzugsweise, weil sie der Grund der Möglichkeit von allen ist. Alle andere Uebungen geben dem Gemüth irgend ein besondres Geschick, aber setzen ihm dafür auch eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weist uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsre Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als

hätte sie von der Einwirkung äußrer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.

Was unsern Sinnen in der unmittelbaren Empfindung schmeichelt, das öffnet unser weiches und bewegliches Gemüth jedem Eindruck, aber macht uns auch in demselben Grad zur Anstrengung weniger tüchtig. Was unsre Denkkräfte anspannt und zu abgezogenen Begriffen einladet, das stärkt unsern Geist zu jeder Art des Widerstandes, aber verhärtet ihn auch in demselben Verhältniß und raubt uns ebenso viel an Empfänglichkeit, als es uns zu einer größern Selbstthätigkeit verhilft. Eben deswegen führt auch das Eine wie das Andre zuletzt nothwendig zur Erschöpfung, weil der Stoff nicht lange der bildenden Kraft, weil die Kraft nicht lange des bildsamen Stoffes entrathen kann. Haben wir uns hingegen dem Genuß ächter Schönheit dahingegeben, so sind wir in einem solchen Augenblick unsrer leidenden und thätigen Kräfte in gleichem Grad Meister, und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernst und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerstand, zum abstracten Denken und zur Anschauung wenden.

Diese hohe Gleichmüthigkeit und Freiheit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns ein ächtes Kunstwerk entlassen soll, und es giebt keinen sicherern Probirstein der wahren ästhetischen Güte. Finden wir uns nach einem Genuß dieser Art zu irgend einer besondern Empfindungsweise oder Handlungsweise vorzugsweise aufgelegt, zu einer andern hingegen ungeschickt und verdrossen, so dient dies zu einem untrüglichen Beweise, daß wir keine r e i n ä s t h e t i s c h e Wirkung erfahren haben, es sei nun, daß es an dem Gegenstand oder an unserer Empfindungsweise oder (wie fast immer der Fall ist) an beiden zugleich gelegen habe.

Da in der Wirklichkeit keine rein ästhetische Wirkung anzutreffen ist (denn der Mensch kann nie aus der Abhängigkeit der Kräfte treten), so kann die Vortrefflichkeit eines Kunstwerks blos in seiner größern Annäherung zu jenem Ideale ästhetischer Reinigkeit bestehen, und bei aller Freiheit, zu der man es steigern mag, werden wir es doch immer in einer besondern Stimmung und mit einer eigenthümlichen Richtung verlassen. Je allgemeiner nun die Stimmung und je weniger eingeschränkt die Richtung ist, welche unserm Gemüth durch eine bestimmte Gattung der Künste und durch ein bestimmtes Product aus derselben gegeben wird, desto edler ist jene Gattung und desto vortrefflicher ein solches Product. Man kann dies mit Werken aus verschiedenen Künsten

und mit verschiedenen Werken der nämlichen Kunst versuchen. Wir verlassen eine schöne Musik mit reger Empfindung, ein schönes Gedicht mit belebter Einbildungskraft, ein schönes Bildwerk und Gebäude mit aufgewecktem Verstand; wer uns aber unmittelbar nach einem hohen musikalischen Genuß zu abgezogenem Denken einladen, unmittelbar nach einem hohen poetischen Genuß in einem abgemessenen Geschäft des gemeinen Lebens gebrauchen, unmittelbar nach Betrachtung schöner Malereien und Bildhauerwerke unsre Einbildungskraft erhitzen und unser Gefühl überraschen wollte, der würde seine Zeit nicht gut wählen. Die Ursache ist, weil auch die geistreichste Musik durch ihre Materie noch immer in einer größern Affinität zu den Sinnen steht, als die wahre ästhetische Freiheit duldet, weil auch das glücklichste Gedicht von dem willkürlichen und zufälligen Spiele der Imagination, als seines Mediums, noch immer mehr participirt, als die innere Nothwendigkeit des wahrhaft Schönen verstattet, weil auch das trefflichste Bildwerk, und dieses vielleicht am Meisten, durch die Bestimmtheit seines Begriffs an die ernste Wissenschaft grenzt. Indessen verlieren sich diese besondern Affinitäten mit jedem höhern Grade, den ein Werk aus diesen drei Kunstgattungen erreicht, und es ist eine nothwendige und natürliche Folge ihrer Vollendung, daß, ohne Verrückung ihrer objectiven Grenzen, die verschiedenen Künste in ihrer Wirkung auf das Gemüth einander immer ähnlicher werden. Die Musik in ihrer höchsten Veredlung muß Gestalt werden und mit der ruhigen Macht der Antike auf uns wirken; die bildende Kunst in ihrer höchsten Vollendung muß Musik werden und uns durch unmittelbare sinnliche Gegenwart rühren; die Poesie in ihrer vollkommensten Ausbildung muß uns, wie die Tonkunst, mächtig fassen, zugleich aber, wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben. Darin eben zeigt sich der vollkommene Stil in jeglicher Kunst, daß er die specifischen Schranken derselben zu entfernen weiß, ohne doch ihre specifischen Vorzüge mit aufzuheben, und durch eine weise Benutzung ihrer Eigenthümlichkeit ihr einen mehr allgemeinen Charakter ertheilt.

Und nicht blos die Schranken, welche der specifische Charakter seiner Kunstgattung mit sich bringt, auch diejenigen, welche dem besondern Stoffe, den er bearbeitet, anhängig sind, muß der Künstler durch die Behandlung überwinden. In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form aber Alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte

gewirkt. Der Inhalt, wie erhaben und weitumfassend er auch sei, wirkt also jederzeit einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist wahre ästhetische Freiheit zu erwarten. Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimniß des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt; und je imposanter, anmaßender, verführerischer der Stoff an sich selbst ist, je eigenmächtiger derselbe mit seiner Wirkung sich vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt ist, sich unmittelbar mit dem Stoff einzulassen, desto triumphirender ist die Kunst, welche jenen zurückzwingt und über diesen die Herrschaft behauptet. Das Gemüth des Zuschauers und Zuhörers muß völlig frei und unverletzt bleiben, es muß aus dem Zauberkreise des Künstlers rein und vollkommen wie aus den Händen des Schöpfers gehn. Der frivolste Gegenstand muß so behandelt werden, daß wir aufgelegt bleiben, unmittelbar von demselben zu dem strengsten Ernste überzugehen. Der ernsteste Stoff muß so behandelt werden, daß wir die Fähigkeit behalten, ihn unmittelbar mit dem leichtesten Spiele zu vertauschen. Künste des Affects, dergleichen die Tragödie ist, sind kein Einwurf; denn erstlich sind es keine ganz freien Künste, da sie unter der Dienstbarkeit eines besondern Zweckes (des Pathetischen) stehen, und dann wird wol kein wahrer Kunstkenner leugnen, daß Werke, auch selbst aus dieser Classe, um so vollkommener sind, je mehr sie auch im höchsten Sturme des Affects die Gemüthsfreiheit schonen. Eine schöne Kunst der Leidenschaft giebt es, aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch; denn der unausbleibliche Effect des Schönen ist Freiheit von Leidenschaften. Nicht weniger widersprechend ist der Begriff einer schönen lehrenden (didaktischen) oder bessernden (moralischen) Kunst; denn nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüth eine bestimmte Tendenz zu geben.

Nicht immer beweist es indessen eine Formlosigkeit in dem Werke, wenn es blos durch seinen Inhalt Effect macht; es kann ebenso oft von einem Mangel an Form in dem Beurtheiler zeugen. Ist dieser entweder zu gespannt oder zu schlaff, ist er gewohnt, entweder blos mit dem Verstand oder blos mit den Sinnen aufzunehmen, so wird er sich auch bei dem glücklichsten Ganzen nur an die Theile und bei der schönsten Form nur an die Materie halten. Nur für das rohe Element empfänglich, muß er die ästhetische Organisation eines Werks erst zerstören, ehe er einen Genuß daran findet, und das Einzelne sorgfältig aufscharren, das der Meister mit unendlicher Kunst in der Harmonie des Ganzen verschwinden machte. Sein Interesse daran ist schlechterdings

entweder moralisch oder physisch; nur gerade, was es sein soll, ästhetisch ist es nicht. Solche Leser genießen ein ernsthaftes und pathetisches Gedicht wie eine Predigt, und ein naives oder scherzhaftes wie ein berauschendes Getränk; und waren sie geschmacklos genug, von einer Tragödie und Epopöe, wenn es auch eine Messiade wäre, Erbauung zu verlangen, so werden sie an einem Anakreontischen oder Catullischen Liede unfehlbar ein Aergerniß nehmen.

Dreiundzwanzigster Brief.

Ich nehme den Faden meiner Untersuchung wieder auf, den ich nur darum abgerissen habe, um von den aufgestellten Sätzen die Anwendung auf die ausübende Kunst und auf die Beurtheilung ihrer Werke zu machen.

Der Uebergang von dem leidenden Zustande des Empfindens zu dem thätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders als durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freiheit, und obgleich dieser Zustand an sich selbst weder für unsere Einsichten, noch Gesinnungen etwas entscheidet, mithin unsern intellectuellen und moralischen Werth ganz und gar problematisch läßt, so ist er doch die nothwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können. Mit einem Wort: es giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.

Aber, möchten Sie mir einwenden, sollte diese Vermittlung durchaus unentbehrlich sein? Sollten Wahrheit und Pflicht nicht auch schon für sich allein und durch sich selbst bei dem sinnlichen Menschen Eingang finden können? Hierauf muß ich antworten: sie können nicht nur, sie sollen schlechterdings ihre bestimmende Kraft blos sich selbst zu verdanken haben, und nichts würde meinen bisherigen Behauptungen widersprechender sein, als wenn sie das Ansehen hätten, die entgegengesetzte Meinung in Schutz zu nehmen. Es ist ausdrücklich bewiesen worden, daß die Schönheit kein Resultat weder für den Verstand noch den Willen gebe, daß sie sich in kein Geschäft weder des Denkens noch des Entschließens mische, daß sie zu beiden blos das Vermögen ertheile,

aber über den wirklichen Gebrauch dieses Vermögens durchaus nichts bestimme. Bei diesem fällt alle fremde Hilfe hinweg, und die reine logische Form, der Begriff, muß unmittelbar zu dem Verstand, die reine moralische Form, das Gesetz, unmittelbar zu dem Willen reden.

Aber daß sie dieses überhaupt nur könne — daß es überhaupt nur eine reine Form für den sinnlichen Menschen gebe, dies, behaupte ich, muß durch die ästhetische Stimmung des Gemüths erst möglich gemacht werden. Die Wahrheit ist nichts, was so, wie die Wirklichkeit oder das sinnliche Dasein der Dinge, von außen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbstthätig und in ihrer Freiheit hervorbringt, und diese Selbstthätigkeit, diese Freiheit ist es ja eben, was wir bei dem sinnlichen Menschen vermissen. Der sinnliche Mensch ist schon (physisch) bestimmt und hat folglich keine freie Bestimmbarkeit mehr; diese verlorne Bestimmbarkeit muß er nothwendig erst zurückerhalten, eh er die leidende Bestimmung mit einer thätigen vertauschen kann. Er kann sie aber nicht anders zurückerhalten, als entweder indem er die passive Bestimmung verliert, die er hatte, oder *indem er die active schon in sich enthält*, zu welcher er übergehen soll. Verlöre er blos die passive Bestimmung, so würde er zugleich mit derselben auch die Möglichkeit einer activen verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht und die Form nur an einem Stoffe realisirt werden kann. Er wird also die letztere schon in sich enthalten, er wird zugleich leidend und thätig bestimmt sein, das heißt, er wird ästhetisch werden müssen.

Durch die ästhetische Gemüthsstimmung wird also die Selbstthätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen und der physische Mensch so weit veredelt, daß nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freiheit aus demselben blos zu entwickeln braucht. Der Schritt von dem ästhetischen Zustand zu dem logischen und moralischen (von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht) ist daher unendlich leichter, als der Schritt von dem physischen Zustande zu dem ästhetischen (von dem bloßen blinden Leben zur Form) war. Jenen Schritt kann der Mensch durch seine bloße Freiheit vollbringen, da er sich blos zu nehmen und nicht zu geben, blos seine Natur zu vereinzeln, nicht zu erweitern braucht; der ästhetisch gestimmte Mensch wird allgemeingiltig urtheilen und allgemeingiltig handeln, sobald er es wollen wird. Den Schritt von der rohen Materie zur Schönheit, wo eine ganz neue Thätigkeit in ihm eröffnet wer-

den soll, muß die Natur ihm erleichtern, und sein Wille kann über eine Stimmung nichts gebieten, die ja dem Willen selbst erst das Dasein giebt. Um den ästhetischen Menschen zur Einsicht und großen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als wichtige Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muß man erst seine Natur verändern. Bei jenem braucht es oft nichts als die Aufforderung einer erhabenen Situation (die am Unmittelbarsten auf das Willensvermögen wirkt), um ihn zum Held und zum Weisen zu machen; diesen muß man erst unter einen andern Himmel versetzen.

Es gehört also zu den wichtigsten Aufgaben der Cultur, den Menschen auch schon in seinem blos physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, so weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustande der moralische sich entwickeln kann. Soll der Mensch in jedem einzelnen Fall das Vermögen besitzen, sein Urtheil und seinen Willen zum Urtheil der Gattung zu machen, soll er aus jedem beschränkten Dasein den Durchgang zu einem unendlichen finden, aus jedem abhängigen Zustande zur Selbstständigkeit und Freiheit den Aufschwung nehmen können, so muß dafür gesorgt werden, daß er in keinem Momente blos Individuum sei und blos dem Naturgesetz diene. Soll er fähig und fertig sein, aus dem engen Kreis der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben, so muß er sich schon innerhalb der erstern für die letztern geübt und schon seine physische Bestimmung mit einer gewissen Freiheit der Geister, d. i. nach Gesetzen der Schönheit ausgeführt haben.

Und zwar kann er dieses, ohne dadurch im Geringsten seinem physischen Zweck zu widersprechen. Die Anforderungen der Natur an ihn gehen blos auf das, was er wirkt, auf den Inhalt seines Handelns; über die Art, wie er wirkt, über die Form desselben, ist durch die Naturzwecke nichts bestimmt. Die Anforderungen der Vernunft hingegen sind streng auf die Form seiner Thätigkeit gerichtet. So nothwendig es also für seine moralische Bestimmung ist, daß er rein moralisch sei, daß er eine absolute Selbstthätigkeit beweise, so gleichgiltig ist es für seine physische Bestimmung, ob er rein physisch ist, ob er sich absolut leidend verhält. In Rücksicht auf diese letztere ist es also ganz in seine Willkür gestellt, ob er sie blos als Sinnenwesen und als Naturkraft (als eine Kraft nämlich, welche nur wirkt, je nachdem sie erleidet), oder ob er sie zugleich als absolute Kraft, als Vernunftwesen ausführen will, und es dürfte wol keine Frage sein,

welches von Beiden seiner Würde mehr entspricht. Vielmehr, so sehr es ihn erniedrigt und schändet, dasjenige aus sinnlichem Antriebe zu thun, wozu er sich aus reinen Motiven der Pflicht bestimmt haben sollte, so sehr ehrt und adelt es ihn, auch da nach Gesetzmäßigkeit, nach Harmonie, nach Unbeschränktheit zu streben, wo der gemeine Mensch nur sein erlaubtes Verlangen stillt.*) Mit einem Wort: im Gebiete der Wahrheit und Moralität darf die Empfindung nichts zu bestimmen haben; aber im Bezirke der Glückseligkeit darf Form sein und darf der Spieltrieb gebieten.[1])

---

*) Diese geistreiche und ästhetisch freie Behandlung gemeiner Wirklichkeit ist, wo man sie auch antrifft, das Kennzeichen einer edeln Seele. Edel ist überhaupt ein Gemüth zu nennen, welches die Gabe besitzt, auch das beschränkteste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlungsweise in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heißt jede Form, welche dem, was seiner Natur nach blos dient (bloßes Mittel ist), das Gepräge der Selbstständigkeit aufdrückt. Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein; er muß alles Andere um sich her, auch das Leblose, in Freiheit setzen. Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung. Der vorherrschende Ausdruck des Verstandes in einem Gesicht, einem Kunstwerk u. dgl. kann daher niemals edel ausfallen, wie er denn auch niemals schön ist, weil er die Abhängigkeit (welche von der Zweckmäßigkeit nicht zu trennen ist) heraushebt, anstatt sie zu verbergen.

Der Moralphilosoph lehrt uns zwar, daß man nie mehr thun könne als seine Pflicht, und er hat vollkommen Recht, wenn er blos die Beziehung meint, welche Handlungen auf das Moralgesetz haben. Aber bei Handlungen, welche sich blos auf einen Zweck beziehen, über diesen Zweck noch hinaus ins Uebersinnliche gehen (welches hier nichts anders heißen kann, als das Physische ästhetisch ausführen), heißt zugleich über die Pflicht hinaus gehen, indem diese nur vorschreiben kann, daß der Wille heilig sei, nicht daß auch schon die Natur sich geheiligt habe. Es giebt also zwar kein moralisches, aber es giebt ein ästhetisches Uebertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen heißt edel. Eben deswegen aber, weil bei dem Edeln immer ein Ueberfluß wahrgenommen wird, indem dasjenige auch einen freien formalen Werth besitzt, was blos einen materialen zu haben brauchte, oder mit dem innern Werth, den es haben soll, noch einen äußern, der ihm fehlen dürfte, vereinigt, so haben Manche ästhetischen Ueberfluß mit einem moralischen verwechselt und, von der Erscheinung des Edeln verführt, eine Willkür und Zufälligkeit in die Moralität selbst hineingetragen, wodurch sie ganz würde aufgehoben werden.

Von einem edeln Betragen ist ein erhabenes zu unterscheiden. Das erste geht über die sittliche Verbindlichkeit noch hinaus, aber nicht so das letztere, obgleich wir es ungleich höher als jenes achten. Wir achten es aber nicht deswegen, weil es den Vernunftbegriff seines Objects (des Moralgesetzes), sondern weil es den Erfahrungsbegriff seines Subjects (unsre Kenntnisse menschlicher Willensgüte und Willensstärke) übertrifft; so schätzen wir umgekehrt ein edles Betragen nicht darum, weil es die Natur des Subjects überschreitet, aus der es vielmehr völlig zwanglos hervorfließen muß, sondern weil es über die Natur seines Objects (den physischen Zweck) hinaus in das Geisterreich schreitet. Dort, möchte man sagen, erstaunen wir über den Sieg, den der Gegenstand über den Menschen davonträgt; hier bewundern wir den Schwung, den der Mensch dem Gegenstande giebt.

1) In den „Horen“ lautet die Stelle: „Mit einem Wort, da, wo der Formtrieb herrschen soll, im Gebiete der Wahrheit und Moralität, darf keine Materie mehr sein, darf die Empfindung nichts zu bestimmen haben; aber da, wo der Sachtrieb regiert, im Bezirke der Glückseligkeit“ ꝛc.

Also hier schon, auf dem gleichgiltigen Felde des physischen Lebens, muß der Mensch sein moralisches anfangen; noch in seinem Leiden muß er seine Selbstthätigkeit, noch innerhalb seiner sinnlichen Schranken seine Vernunftfreiheit beginnen. Schon seinen Neigungen muß er das Gesetz seines Willens auflegen; er muß, wenn Sie mir den Ausdruck verstatten wollen, den Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenze spielen, damit er es überhoben sei, auf dem heiligen Boden der Freiheit gegen diesen furchtbaren Feind zu fechten; er muß lernen, *edler* begehren, damit er nicht nöthig habe, *erhaben zu wollen*. Dieses wird geleistet durch ästhetische Cultur, welche Alles das, worüber weder Naturgesetze die menschliche Willkür binden noch Vernunftgesetze, Gesetzen der Schönheit unterwirft und in der Form, die sie dem äußern Leben giebt, schon das innere eröffnet.

Vierundzwanzigster Brief.

Es lassen sich also drei verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung unterscheiden, die sowol der einzelne Mensch als die ganze Gattung nothwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen, wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. Durch zufällige Ursachen, die entweder in dem Einfluß der äußern Dinge oder in der freien Willkür des Menschen liegen, können zwar die einzelnen Perioden bald verlängert, bald abgekürzt, aber keine kann ganz übersprungen, und auch die Ordnung, in welcher sie auf einander folgen, kann weder durch die Natur noch durch den Willen umgekehrt werden. Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet blos die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem *ästhetischen* Zustand, und er beherrscht sie in dem *moralischen*.

Was ist der Mensch, ehe die Schönheit die freie Lust ihm entlockt und die ruhige Form das wilde Leben besänftigt? Ewig einförmig in seinen Zwecken, ewig wechselnd in seinen Urtheilen, selbstsüchtig, ohne *er selbst* zu sein, ungebunden, ohne frei zu sein, Sclave, ohne einer Regel zu dienen. In dieser Epoche ist ihm die Welt blos Schicksal, noch nicht Gegenstand; Alles hat nur Existenz für ihn, insofern es ihm Existenz verschafft; was ihm weder giebt noch nimmt, ist ihm gar nicht vorhanden. Einzeln und abgeschnitten, wie er sich selbst in der Reihe der Wesen findet, steht jede Erscheinung vor ihm da. Alles, was ist, ist ihm durch

das Machtwort des Augenblicks; jede Veränderung ist ihm eine ganz frische Schöpfung, weil mit dem Nothwendigen in ihm die Nothwendigkeit außer ihm fehlt, welche die wechselnden Gestalten in ein Weltall zusammenbindet und, indem das Individuum flieht, das Gesetz auf dem Schauplatze festhält. Umsonst läßt die Natur ihre reiche Mannichfaltigkeit an seinen Sinnen vorübergehen; er sieht in ihrer herrlichen Fülle nichts als seine Beute, in ihrer Macht und Größe nichts als seinen Feind. Entweder er stürzt auf die Gegenstände und will sie in sich reißen in der Begierde; oder die Gegenstände dringen zerstörend auf ihn ein, und er stößt sie von sich in der Verabscheuung. In beiden Fällen ist sein Verhältniß zur Sinnenwelt unmittelbare Berührung, und ewig von ihrem Andrang geängstigt, rastlos von dem gebieterischen Bedürfniß gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung, und nirgends Grenzen als in der erschöpften Begier. 1)

„Zwar die gewalt'ge Brust und der Titanen
Kraftvolles Mark ist sein . . . . .
Gewisses Erbtheil; doch es schmiedete
Der Gott um seine Stirn ein ehern Band;
Rath, Mäßigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er seinem scheuen, düstern Blick.
Es wird zur Wuth ihm jegliche Begier,
Und grenzenlos dringt seine Wuth umher."

Iphigenie auf Tauris. 2)

---

1) Vgl. die Schilderung des Wilden in den „Künstlern", besonders (I. 1. S. 48):

„Ein unermessner Bau im schwarzen Flor der Nacht,
Nächst um ihn her, mit mattem Strahl beschienen,
Ein streitendes Gestaltenheer,
Die seinen Sinn in Sclavenbanden hielten
Und ungesellig, rauh wie er
Mit tausend Kräften auf ihn zielten,
— So stand die Schöpfung vor dem Wilden.
Durch der Begierde blinde Fessel nur
An die Erscheinungen gebunden,
Entfloh ihm, ungenossen, unempfunden,
Die schöne Seele der Natur."

Und (ebendas. S. 50):

„Zum ersten Mal genießt der Geist,
Erquickt von ruhigeren Freuden,
Die aus der Ferne nur ihn weiden,
Die seine Gier nicht in sein Wesen reißt,
Die im Genusse nicht verscheiden."

2) Bei Goethe (VII. S. 123 — es ist von dem Geschlechte des Tantalus die Rede) lautet die Stelle:

Mit *seiner* Menschenwürde unbekannt, ist er weit entfernt, sie in Andern zu ehren, und der eignen wilden Gier sich bewußt, fürchtet er sie in jedem Geschöpf, das ihm ähnlich sieht. Nie erblickt er Andre in sich, nur sich in Andern, und die Gesellschaft, anstatt ihn zur Gattung auszudehnen, schließt ihn nur enger und enger in sein Individuum ein. In dieser dumpfen Beschränkung irrt er durch das nachtvolle Leben, bis eine günstige Natur die Last des Stoffes von seinen verfinsterten Sinnen wälzt, die Reflexion *ihn selbst* von den Dingen scheidet und im Widerscheine des Bewußtseins sich endlich die Gegenstände zeigen.

Dieser Zustand roher Natur läßt sich freilich, so wie er hier geschildert wird, bei keinem bestimmten Volk und Zeitalter nachweisen; er ist blos Idee, aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen aufs Genaueste zusammenstimmt. Der Mensch, kann man sagen, war nie ganz in diesem thierischen Zustand, aber er ist ihm auch nie ganz entflohen. Auch in den rohesten Subjecten findet man unverkennbare Spuren von Vernunftfreiheit, so wie es in den gebildetsten nicht an Momenten fehlt, die an jenen düstern Naturstand erinnern. Es ist dem Menschen einmal eigen, das Höchste und das Niedrigste in seiner Natur zu vereinigen, und wenn seine *Würde* auf einer strengen Unterscheidung des einen von dem andern beruht, so beruht auf einer geschickten Aufhebung dieses Unterschieds seine *Glückseligkeit*. Die Cultur, welche seine Würde mit seiner Glückseligkeit in Uebereinstimmung bringen soll, wird also für die höchste Reinheit jener beiden Principien in ihrer innigsten Vermischung zu sorgen haben.

Die erste Erscheinung der Vernunft in dem Menschen ist darum noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit. Diese wird erst durch seine Freiheit entschieden, und die Vernunft fängt erstlich damit an, seine sinnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen; ein Phänomen, das mir für seine Wichtigkeit und Allgemeinheit

---

„Zwar die gewalt'ge Brust und der Titanen
Kraftvolles Mark war seiner Söhn' und Enkel
Gewisses Erbtheil; doch es schmiedete
Der Gott um ihre Stirn ein ehern Band:
Rath, Mäßigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er ihrem scheuen, düstern Blick;
Zur Wuth ward ihnen jegliche Begier,
Und grenzenlos drang ihre Wuth umher."

Zum 4. Verse vgl. Goethe an Schiller, Aug. 1797: „Aber um die Stirne schmiedete ihm (Schmidt von Friedberg, einem jungen Dichter) ein ehernes Band der Vater der Götter"; Schiller an Goethe, 17. Aug. 1797: „Gewissen Menschen ist nicht zu helfen, und dem da (Kosegarten) besonders hat Gott ein ehern Band um die Stirne geschmiedet."

noch nicht gehörig entwickelt scheint. Die Vernunft, wissen wir, giebt sich in dem Menschen durch die Forderung des Absoluten (auf sich selbst Gegründeten und Nothwendigen) zu erkennen, welche, da ihr in keinem einzelnen Zustand seines physischen Lebens Genüge geleistet werden kann, ihn das physische ganz und gar zu verlassen und von einer beschränkten Wirklichkeit zu Ideen aufzusteigen nöthigt. Aber obgleich der wahre Sinn jener Forderung ist, ihn den Schranken der Zeit zu entreißen und von der sinnlichen Welt zu einer Idealwelt emporzuführen, so kann sie doch durch eine (in dieser Epoche der herrschenden Sinnlichkeit kaum zu vermeidende) Mißdeutung auf das physische Leben sich richten und den Menschen, anstatt ihn unabhängig zu machen, in die furchtbarste Knechtschaft stürzen.

Und so verhält es sich auch in der That. Auf den Flügeln der Einbildungskraft verläßt der Mensch die engen Schranken der Gegenwart, in welche die bloße Thierheit sich einschließt, um vorwärts nach einer unbeschränkten Zukunft zu streben; aber indem vor seiner schwindelnden I m a g i n a t i o n das Unendliche aufgeht, hat sein Herz noch nicht aufgehört, im Einzelnen zu leben und dem Augenblick zu dienen. Mitten in seiner Thierheit überrascht ihn der Trieb zum Absoluten — und da in diesem dumpfen Zustande alle seine Bestrebungen blos auf das Materielle und Zeitliche gehen und blos auf sein Individuum sich begrenzen, so wird er durch jene Forderung blos veranlaßt, sein Individuum, anstatt von demselben zu abstrahiren, ins Endlose auszudehnen, anstatt nach Form nach einem unversiegenden Stoff, anstatt nach dem Unveränderlichen nach einer ewig dauernden Veränderung und nach einer absoluten Versicherung seines zeitlichen Daseins zu streben. Der nämliche Trieb, der ihn, auf sein Denken und Thun angewendet, zur Wahrheit und Moralität führen sollte, bringt jetzt, auf sein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein unbegrenztes Verlangen, als ein absolutes Bedürfniß hervor. Die ersten Früchte, die er in dem Geisterreich erntet, sind also S o r g e und F u r c h t; Beides Wirkungen der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft, die sich in ihrem Gegenstand vergreift und ihren Imperativ unmittelbar auf den Stoff anwendet. Früchte dieses Baumes sind alle unbedingte Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstand haben. Eine grenzenlose Dauer des Daseins und Wohlseins, blos um des Daseins und Wohlseins willen, ist blos ein Ideal der Begierde, mithin eine Forderung, die nur von einer

ins Absolute strebenden Thierheit kann aufgeworfen werden. Ohne also durch eine Vernunftäußerung dieser Art etwas für seine Menschheit zu gewinnen, verliert er dadurch blos die glückliche Beschränktheit des Thiers, vor welchem er nun blos den unbeneidenswerthen Vorzug besitzt, über dem Streben in die Ferne den Besitz der Gegenwart zu verlieren, ohne doch in der ganzen grenzenlosen Ferne je etwas Anderes als die Gegenwart zu suchen.

Aber wenn sich die Vernunft auch in ihrem Object nicht vergreift und in der Frage nicht irrt, so wird die Sinnlichkeit noch lange Zeit die Antwort verfälschen. Sobald der Mensch angefangen hat, seinen Verstand zu brauchen und die Erscheinungen umher nach Ursachen und Zwecken zu verknüpfen, so dringt die Vernunft, ihrem Begriffe gemäß, auf eine absolute Verknüpfung und auf einen unbedingten Grund. Um sich eine solche Forderung auch nur aufwerfen zu können, muß der Mensch über die Sinnlichkeit schon hinausgeschritten sein; aber eben dieser Forderung bedient sie sich, um den Flüchtling zurückzuholen. Hier wäre nämlich der Punkt, wo er die Sinnenwelt ganz und gar verlassen und zum reinen Ideenreich sich aufschwingen mußte; denn der Verstand bleibt ewig innerhalb des Bedingten stehen und frägt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu gerathen. Da aber der Mensch, von dem hier geredet wird, einer solchen Abstraction noch nicht fähig ist, so wird er, was er in seinem sinnlichen *Erkenntnißkreise* nicht findet und über denselben hinaus in der reinen Vernunft noch nicht sucht, unter demselben in seinem *Gefühlkreise* suchen und dem Scheine nach finden. Die Sinnlichkeit zeigt ihm zwar nichts, was sein eigener Grund wäre und sich selbst das Gesetz gäbe; aber sie zeigt ihm etwas, was von keinem Grunde weiß und kein Gesetz achtet. Da er also den fragenden Verstand durch keinen letzten und innern Grund zur Ruhe bringen kann, so bringt er ihn durch den Begriff des *Grundlosen* wenigstens zum Schweigen und bleibt innerhalb der blinden Nöthigung der Materie stehen, da er die erhabene Nothwendigkeit der Vernunft noch nicht zu erfassen vermag. Weil die Sinnlichkeit keinen andern *Zweck* kennt als ihren Vortheil, und sich durch keine andre *Ursache* als den blinden Zufall getrieben fühlt, so macht er jenen zum Bestimmer seiner Handlungen und diesen zum Beherrscher der Welt.

Selbst das Heilige im Menschen, das Moralgesetz, kann bei seiner ersten Erscheinung in der Sinnlichkeit dieser Verfälschung nicht entgehen. Da es blos verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muß es ihm so lange als

etwas Auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen. Er empfindet also blos die Fesseln, welche die letztere ihm anlegt, nicht die unendliche Befreiung, die sie ihm verschafft. Ohne die Würde des Gesetzgebers in sich zu ahnen, empfindet er blos den Zwang und das ohnmächtige Widerstreben des Unterthans. [1]) Weil der sinnliche Trieb dem moralischen in seiner Erfahrung vorhergeht, so giebt er dem Gesetz der Nothwendigkeit einen Anfang in der Zeit, einen positiven Ursprung, und durch den unglückseligsten aller Irrthümer macht er das Unveränderliche und Ewige in sich zu einem Accidens des Vergänglichen. Er überredet sich, die Begriffe von Recht und Unrecht als Statuten anzusehen, die durch einen Willen eingeführt wurden, nicht die an sich selbst und in alle Ewigkeit giltig sind. Wie er in Erklärung einzelner Naturphänomene über die Natur hinausschreitet und außerhalb derselben sucht, was nur in ihrer innern Gesetzmäßigkeit kann gefunden werden, ebenso schreitet er in Erklärung des Sittlichen über die Vernunft hinaus und verscherzt seine Menschheit, indem er auf diesem Weg eine Gottheit sucht. Kein Wunder, wenn eine Religion, die mit Wegwerfung seiner Menschheit erkauft wurde, sich einer solchen Abstammung würdig zeigt, wenn er Gesetze, die nicht von Ewigkeit her banden, auch nicht für unbedingt und in alle Ewigkeit bindend hält. Er hat es nicht mit einem heiligen, blos mit einem mächtigen Wesen zu thun. Der Geist seiner Gottesverehrung ist also Furcht, die ihn erniedrigt, nicht Ehrfurcht, die ihn in seiner eigenen Schätzung erhebt.

Obgleich diese mannichfaltigen Abweichungen des Menschen von dem Ideale seiner Bestimmung nicht alle in der nämlichen Epoche statthaben können, indem derselbe von der Gedankenlosigkeit zum Irrthum, von der Willenlosigkeit zur Willensver-

---

1) Vgl. „Das Ideal und das Leben" (I. 1. S. 157):

„Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken,
Und die Furchterscheinung ist entflohn,
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
Nehmt die Gottheit auf in Euern Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sclavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät."

Siehe auch oben S. 236.

derbniß mehrere Stufen zu durchwandern hat, so gehören doch alle zum Gefolge des physischen Zustandes, weil in allen der Trieb des Lebens über den Formtrieb den Meister spielt. Es sei nun, daß die Vernunft in dem Menschen noch gar nicht gesprochen habe und das Physische noch mit blinder Nothwendigkeit über ihn herrsche, oder daß sich die Vernunft noch nicht genug von den Sinnen gereinigt habe und das Moralische dem Physischen noch diene, so ist in beiden Fällen das einzige in ihm gewalthabende Princip ein materielles und der Mensch, wenigstens seiner letzten Tendenz nach, ein sinnliches Wesen; mit dem einzigen Unterschied, daß er in dem ersten Fall ein vernunftloses, in dem zweiten ein vernünftiges Thier ist. Er soll aber keines von beiden, er soll Mensch sein; die Natur soll ihn nicht ausschließend und die Vernunft soll ihn nicht bedingt beherrschen. Beide Gesetzgebungen sollen vollkommen unabhängig von einander bestehen und dennoch vollkommen einig sein.

Fünfundzwanzigster Brief.

So lange der Mensch in seinem ersten physischen Zustande die Sinnenwelt blos leidend in sich aufnimmt, blos empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst blos Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie außer sich stellt oder *betrachtet*, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen.*)

*) Ich erinnere noch einmal, daß diese beiden Perioden zwar in der Idee nothwendig von einander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen. Auch muß man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Mensch nur in diesem physischen Stande sich befunden, und eine Zeit, wo er sich ganz von demselben losgemacht hätte. Sobald der Mensch einen *Gegenstand sieht*, so ist er schon nicht mehr in einem blos physischen Zustand, und so lang er fortfahren wird, einen Gegenstand zu sehen, wird er auch jenem physischen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur sehen kann, insofern er empfindet. Jene drei Momente, welche ich am Anfang des 24. Briefs namhaft machte, sind also zwar, im Ganzen betrachtet, drei verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen, aber sie lassen sich auch bei jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objects unterscheiden und sind, mit einem Wort, die nothwendigen Bedingungen jeder Erkenntniß, die wir durch die Sinne erhalten.

Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältniß des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgiebt. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigenthum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet. Die Nothwendigkeit der Natur, die ihn im Zustand der bloßen Empfindung mit ungetheilter Gewalt beherrschte, läßt bei der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit selbst, das ewig Wandelnde, steht still, indem des Bewußtseins zerstreute Strahlen sich sammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, die Form, reflectirt sich auf dem vergänglichen Grunde. Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch außer ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall, und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieser großen Begebenheit im Innern des Menschen als von einer Revolution in der Außenwelt reden und den Gedanken, der über die Zeitgesetze siegt, unter dem Bilde des Zeus versinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt.

Aus einem Sclaven der Natur, so lang er sie blos empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Object vor seinem Blick. Was ihm Object ist, hat keine Gewalt über ihn; denn um Object zu sein, muß es die seinige erfahren. So weit er der Materie Form giebt, und so lange er sie giebt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nichts verletzen, als was ihm die Freiheit raubt, und er beweist ja die seinige, indem er das Formlose bildet. Nur wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht und zwischen unsichern Grenzen die trüben Umrisse wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schreckniß der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Object zu verwandeln weiß. So wie er anfängt, seine Selbstständigkeit gegen die Natur als Erscheinung zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt hatten, und überraschen ihn mit seinem eigenen Bild, indem sie seine Vorstellung werden. Das göttliche Monstrum des Morgenländers, das mit der blinden Stärke des Raubthiers die Welt verwaltet, zieht sich in der griechischen Phantasie in den freundlichen Contour der Menschheit zusammen, das Reich der

Titanen fällt, und die unendliche Kraft ist durch die unendliche Form gebändigt.

Aber indem ich blos einen Ausgang aus der materiellen Welt und einen Uebergang in die Geisterwelt suchte, hat mich der freie Lauf meiner Einbildungskraft schon mitten in die letztere hineingeführt. Die Schönheit, die wir suchen, liegt bereits hinter uns, und wir haben sie übersprungen, indem wir von dem bloßen Leben unmittelbar zu der reinen Gestalt und zu dem reinen Object übergingen. Ein solcher Sprung ist nicht in der menschlichen Natur, und um gleichen Schritt mit dieser zu halten, werden wir zu der Sinnenwelt wieder umkehren müssen.

Die Schönheit ist allerdings das Werk der freien Betrachtung, und wir treten mit ihr in die Welt der Ideen — aber, was wohl zu bemerken ist, ohne darum die sinnliche Welt zu verlassen, wie bei Erkenntniß der Wahrheit geschieht. Diese ist das reine Product der Absonderung von Allem, was materiell und zufällig ist, reines Object, in welchem keine Schranke des Subjects zurückbleiben darf, reine Selbstthätigkeit ohne Beimischung eines Leidens. Zwar giebt es auch von der höchsten Abstraction einen Rückweg zur Sinnlichkeit; denn der Gedanke rührt die innre Empfindung, und die Vorstellung logischer und moralischer Einheit geht in ein Gefühl sinnlicher Uebereinstimmung über. Aber wenn wir uns an Erkenntnissen ergetzen, so unterscheiden wir sehr genau unsere Vorstellung von unserer Empfindung und sehen diese letztere als etwas Zufälliges an, was gar wohl wegbleiben könnte, ohne daß deswegen die Erkenntniß aufhörte und Wahrheit nicht Wahrheit wäre.[1]) Aber ein ganz vergebliches Unternehmen würde es sein, diese Beziehung auf das Empfindungsvermögen von der Vorstellung der **Schönheit** absondern zu wollen; daher wir nicht damit ausreichen, uns die eine als den Effect der andern zu denken, sondern beide zugleich und wechselseitig als Effect und als Ursache ansehen müssen. In unserm Vergnügen an Erkenntnissen unterscheiden wir ohne Mühe den **Uebergang** von der Thätigkeit zum Leiden und bemerken deutlich, daß das Erste vorüber ist, wenn das Letztere eintritt. In unserm Wohlgefallen an der Schönheit hingegen läßt sich keine solche Succession zwischen der Thätigkeit und dem Leiden unterscheiden, und die Reflexion zerfließt hier so vollkommen mit

1) In den „**Horen**" folgt: „Diese bleibt, was sie ist, auch wenn sie keine Passion in den Sinnen machte, auch wenn es gar keine Sinne gäbe, und in dem Begriffe der Gottheit lassen wir ja die Wahrheit bleiben und alle Sinnlichkeit aufhören."

dem Gefühle, daß wir die Form unmittelbar zu empfinden glauben. Die Schönheit ist also zwar Gegenstand für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein Zustand unsers Subjects, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie ist also zwar Form, weil wir sie betrachten; zugleich aber ist sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Wort, sie ist zugleich unser Zustand und unsre That.

Und eben weil sie dieses Beides zugleich ist, so dient sie uns also zu einem siegenden Beweis, daß das Leiden die Thätigkeit, daß die Materie die Form, daß die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe — daß mithin durch die nothwendige physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben werde. Sie beweist dieses, und ich muß hinzusetzen, sie allein kann es uns beweisen. Denn da beim Genuß der Wahrheit oder der logischen Einheit die Empfindung mit dem Gedanken nicht nothwendig eins ist, sondern auf denselben zufällig folgt, so kann uns dieselbe blos beweisen, daß auf eine vernünftige Natur eine sinnliche folgen könne, und umgekehrt, nicht daß beide zusammen bestehen, nicht daß sie wechselseitig auf einander wirken, nicht daß sie absolut und nothwendig zu vereinigen sind. Vielmehr müßte sich gerade umgekehrt aus dieser Ausschließung des Gefühls, so lange gedacht wird, und des Gedankens, so lange empfunden wird, auf eine Unvereinbarkeit beider Naturen schließen lassen, wie denn auch wirklich die Analysten keinen bessern Beweis für die Ausführbarkeit reiner Vernunft in der Menschheit anzuführen wissen als den, daß sie geboten ist. Da nun aber bei dem Genuß der Schönheit oder der ästhetischen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form und des Leidens mit der Thätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die Vereinbarkeit beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen.

Wir dürfen also nicht mehr verlegen sein, einen Uebergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit zu finden, nachdem durch die Schönheit der Fall gegeben ist, daß die letztere mit der erstern vollkommen zusammen bestehen könne, und daß der Mensch, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen brauche. Ist er aber schon in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit frei, wie das Factum der Schönheit lehrt, und ist Freiheit etwas Absolutes und Uebersinnliches, wie ihr

Begriff nothwendig mit sich bringt, so kann nicht mehr die Frage sein, wie er dazu gelange, sich von den Schranken zum Absoluten zu erheben, sich in seinem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzusetzen, da dieses schon in der Schönheit geschehen ist. Es kann, mit einem Wort, nicht mehr die Frage sein, wie er von der Schönheit zur Wahrheit übergehe, die dem Vermögen nach schon in der ersten liegt, sondern wie er von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer ästhetischen, wie er von bloßen Lebensgefühlen zu Schönheitsgefühlen den Weg sich bahne.

Sechsundzwanzigster Brief.

Da die ästhetische Stimmung des Gemüths, wie ich in den vorhergehenden Briefen entwickelt habe, der Freiheit erst die Entstehung giebt, so ist leicht einzusehen, daß sie nicht aus derselben entspringen und folglich keinen moralischen Ursprung haben könne. Ein Geschenk der Natur muß sie sein; die Gunst der Zufälle allein kann die Fesseln des physischen Standes lösen und den Wilden zur Schönheit führen.

Der Keim der letztern wird sich gleich wenig entwickeln, wo eine karge Natur den Menschen jeder Erquickung beraubt, und wo eine verschwenderische ihn von jeder eigenen Anstrengung lossspricht — wo die stumpfe Sinnlichkeit kein Bedürfniß fühlt, und wo die heftige Begier keine Sättigung findet. Nicht da, wo der Mensch sich troglodytisch in Höhlen birgt, ewig einzeln ist und die Menschheit nie außer sich findet, auch nicht da, wo er nomadisch in großen Heermassen zieht, ewig nur Zahl ist und die Menschheit nie in sich findet — da allein, wo er in eigener Hütte still mit sich selbst und, sobald er heraustritt, mit dem ganzen Geschlechte spricht, wird sich ihre liebliche Knospe entfalten. Da, wo ein leichter Aether die Sinne jeder leisen Berührung eröffnet und den üppigen Stoff eine energische Wärme beseelt — wo das Reich der blinden Masse schon in der leblosen Schöpfung gestürzt ist und die siegende Form auch die niedrigsten Naturen veredelt — dort in den fröhlichen Verhältnissen und in der gesegneten Zone, wo nur die Thätigkeit zum Genusse und nur der Genuß zur Thätigkeit führt, wo aus dem Leben selbst die heilige Ordnung quillt und aus dem Gesetz der Ordnung sich nur Leben entwickelt, — wo die Einbildungskraft der Wirklichkeit ewig entflieht und dennoch von der Einfalt der Natur nie ver-

irrt — hier allein werden sich Sinne und Geist, empfangende und bildende Kraft in dem glücklichen Gleichmaaß entwickeln, welches die Seele der Schönheit und die Bedingung der Menschheit ist.[1])

Und was ist es für ein Phänomen, durch welches sich bei dem Wilden der Eintritt in die Menschheit verkündigt? So weit wir auch die Geschichte befragen, es ist dasselbe bei allen Völkerstämmen, welche der Sclaverei des thierischen Standes entsprungen sind: die Freude am Schein, die Neigung zum Putz und zum Spiele.

Die höchste Stupidität und der höchste Verstand haben darin eine gewisse Affinität mit einander, daß beide nur das Reelle suchen und für den bloßen Schein gänzlich unempfindlich sind. Nur durch die unmittelbare Gegenwart eines Objects in den Sinnen wird jene aus ihrer Ruhe gerissen, und nur durch Zurückführung seiner Begriffe auf Thatsachen der Erfahrung wird der letztere zur Ruhe gebracht; mit einem Wort, die Dummheit kann sich nicht über die Wirklichkeit erheben und der Verstand nicht unter der Wahrheit stehen bleiben.[2]) Insofern also das Bedürfniß der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche bloße Folgen des Mangels sind, ist die Gleichgiltigkeit gegen Realität und das Interesse am Schein eine wahre Erweiterung der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Cultur. Fürs Erste zeugt es von einer äußern Freiheit; denn so lange die Noth gebietet und das Bedürfniß drängt, ist die Einbildungskraft mit strengen Fesseln an das Wirkliche gebunden; erst wenn das Bedürfniß gestillt ist, entwickelt sie ihr ungebundenes Vermögen. Es zeugt aber auch von einer innern Freiheit, weil es uns eine Kraft sehen läßt, die unabhängig von einem äußern Stoffe sich durch sich selbst in Bewegung setzt, und die Energie genug besitzt, die andringende Materie von sich zu halten. Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge) Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüth, das sich am Scheine weidet,[3]) ergetzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es thut.

---

1) In den „Horen“ hiezu die Anmerkung: „Man lese über diesen Gegenstand, was Herder im dreizehnten Buche der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit über die veranlassenden Ursachen der griechischen Geistesbildung sagt.“

2) In den „Horen“ folgt: „Was dort der Mangel der Einbildungskraft bewirkt, das bewirkt hier die absolute Beherrschung derselben.“

3) Vgl. „Das Ideal und das Leben“ (I. 1. S. 154):

„Wollt Ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brechet nicht von seines Gartens Frucht.

Es versteht sich von selbst, daß hier nur von dem ästhetischen Schein die Rede ist, den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterscheidet, nicht von dem logischen, den man mit derselben verwechselt — den man folglich liebt, weil er Schein ist, und nicht, weil man ihn für etwas Besseres hält. Nur der erste ist Spiel, da der letzte blos Betrug ist. Den Schein der ersten Art für etwas gelten lassen, kann der Wahrheit niemals Eintrag thun, weil man nie Gefahr läuft, ihn derselben unterzuschieben,[1]) was doch die einzige Art ist, wie der Wahrheit geschadet werden kann; ihn verachten, heißt alle schöne Kunst überhaupt verachten, deren Wesen der Schein ist. Indessen begegnet es dem Verstande zuweilen, seinen Eifer für Realität bis zu einer solchen Unduldsamkeit zu treiben und über die ganze Kunst des schönen Scheins, weil sie blos Schein ist, ein wegwerfendes Urtheil zu sprechen; dies begegnet aber dem Verstande nur alsdann, wenn er sich der obengedachten Affinität erinnert.[2]) Von den nothwendigen

---

An dem Scheine mag der Blick sich weiden,
Des Genusses wandelbare Freuden
Rächet schleunig der Begierde Flucht.
Selbst der Styx, der neunfach sie umwindet,
Wehrt die Rückkehr Ceres' Tochter nicht;
Nach dem Apfel greift sie, und es bindet
Ewig sie des Orcus Pflicht."

Dieses herrliche Gedicht ist längst (besonders von Hoffmeister und Kuno Fischer) als die poetische Quintessenz der „ästhetischen Briefe" erkannt worden. Indem wir den besonders charakteristischen Stellen der letzteren die sinnverwandten Verse des Gedichts beifügten, haben wir dies Verhältniß beider zu einander für den Leser unmittelbar anschaulich machen wollen.

1) Vgl. „Prolog zu Wallenstein's Lager" (IV. S. 16):

„Und wenn die Muse heut,
Des Tanzes freie Göttin und Gesangs,
Ihr altes deutsches Recht, des Reimes Spiel,
Bescheiden wieder fordert — tadelt's nicht!
Ja, danket ihr's, daß sie das düstre Bild
Der Wahrheit in das heitre Reich der Kunst
Hinüberspielt, die Täuschung, die sie schafft,
Aufrichtig selbst zerstört und ihren Schein
Der Wahrheit nicht betrüglich unterschiebt;
Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst."

2) Goedeke (Schiller's Werke, X. S. 371) bemerkt hiezu: „Die „„oben gedachte Affinität"" kann nur die im Texte, Affinität des höchsten Verstandes und der höchsten Stupidität, nicht die Verwandtschaft des in der Anmerkung genannten logischen und ästhetischen Scheines sein, und dann (wenn der Verstand vergißt, daß er in seiner Unempfindlichkeit für den Schein mit der Stupidität verwandt ist) muß es heißen: „„wenn er sich der obengedachten Affinität nicht erinnert."" Hierauf machte der damals sechzehnjährige Schüler des Nürnberger Gymnasiums, L. Nagel, 1844 aufmerksam, und ich würde die Negation in eine Ausgabe für den allgemeinen Gebrauch aufnehmen." — Die Bemerkung ist geistreich, aber doch nicht richtig; „Der Verstand erinnert sich dieser Affinität" heißt: Er verfährt, wenn auch unbewußt, so, wie diese Affinität es ihm eingiebt.

Grenzen des schönen Scheins werde ich noch einmal insbesondere zu reden Veranlassung nehmen. [1])

Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen ausrüstete, die ihn blos durch den Schein zur Erkenntniß des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die andringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Object entfernt sich von uns, das wir in den thierischen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge sehen, ist von dem verschieden, was wir empfinden; denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen. Der Gegenstand des Tacts ist eine Gewalt, die wir erleiden; der Gegenstand des Auges und des Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen. So lange der Mensch noch ein Wilder ist, genießt er blos mit den Sinnen des Gefühls, denen die Sinne des Scheins in dieser Periode blos dienen. Er erhebt sich entweder gar nicht zum Sehen, oder er befriedigt sich doch nicht mit demselben. Sobald er anfängt, mit dem Auge zu genießen und das Sehen für ihn einen selbstständigen Werth erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frei, und der Spieltrieb hat sich entfaltet.

Gleich, so wie der Spieltrieb sich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbstständiges behandelt. Sobald der Mensch einmal so weit gekommen ist, den Schein von der Wirklichkeit, die Form von dem Körper zu unterscheiden, so ist er auch im Stande, sie von ihm abzusondern; denn das hat er schon gethan, indem er sie unterscheidet. Das Vermögen zur nachahmenden Kunst ist also mit dem Vermögen zur Form überhaupt gegeben; der Drang zu derselben beruht auf einer andern Anlage, von der ich hier nicht zu handeln brauche. Wie frühe oder wie spät sich der ästhetische Kunsttrieb entwickeln soll, das

---

1) Schiller deutet damit auf seinen nächsten Horen-Aufsatz, der im 9. Stücke desselben Jahrgangs erschien: „Von den nothwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten" (s. Nr. 78, und die Inhaltsübersicht, S. 331). Vgl. Humboldt an Schiller, 30. October 1795 (Briefwechsel, S. 265 f.): „Am Meisten aber hat mich der prosaische Aufsatz von den Grenzen des Schönen überrascht. Da Sie mir gar nichts davon geschrieben hatten, hielt ich ihn wirklich, dem Verfasser und dem Inhalte nach, für unbedeutend und las ihn zuletzt. Wie erstaunte ich aber, als ich Sie und eine so schön gelungene Arbeit fand. Wenn ich mich nicht irre, so ist er auch ein Stück Ihres Briefwechsels mit dem Prinzen." —

Der ganze Absatz, von den Worten an: „Es versteht sich", steht in den „Horen" als Anmerkung unter dem Text.

wird blos von dem Grade der Liebe abhängen, mit der der Mensch fähig ist, sich bei dem bloßen Schein zu verweilen.

Da alles wirkliche Dasein von der Natur als einer fremden Macht, aller Schein aber ursprünglich von dem Menschen als vorstellendem Subjecte sich herschreibt, so bedient er sich blos seines absoluten Eigenthumsrechts, wenn er den Schein von dem Wesen zurücknimmt und mit demselben nach eignen Gesetzen schaltet. Mit ungebundener Freiheit kann er, was die Natur trennte, zusammenfügen, sobald er es nur irgend zusammen denken kann, und trennen, was die Natur verknüpfte, sobald er es nur in seinem Verstande absondern kann. Nichts darf ihm hier heilig sein als sein eigenes Gesetz, sobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche *sein* Gebiet von dem Dasein der Dinge oder dem Naturgebiete scheidet.

Dieses menschliche Herrscherrecht übt er aus in der *Kunst des Scheins*, und je strenger er hier das Mein und Dein von einander sondert, je sorgfältiger er die Gestalt von dem Wesen trennt, und je mehr Selbstständigkeit er derselben zu geben weiß, desto mehr wird er nicht blos das Reich der Schönheit erweitern, sondern selbst die Grenzen der Wahrheit bewahren; denn er kann den Schein nicht von der Wirklichkeit reinigen, ohne zugleich die Wirklichkeit von dem Schein frei zu machen.

Aber er besitzt dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der *Welt des Scheins*, in dem wesenlosen Reich der Einbildungskraft, und nur so lange er sich im Theoretischen gewissenhaft enthält, Existenz davon auszusagen, und so lange er im Praktischen darauf Verzicht thut, Existenz dadurch zu ertheilen. Sie sehen hieraus, daß der Dichter auf gleiche Weise aus seinen Grenzen tritt, wenn er seinem Ideal Existenz beilegt, und wenn er eine bestimmte Existenz damit bezweckt. Denn Beides kann er nicht anders zu Stande bringen, als indem er entweder sein Dichterrecht überschreitet, durch das Ideal in das Gebiet der Erfahrung greift und durch die bloße Möglichkeit wirkliches Dasein zu bestimmen sich anmaßt, oder indem er sein Dichterrecht aufgiebt, die Erfahrung in das Gebiet des Ideals greifen läßt und die Möglichkeit auf die Bedingungen der Wirklichkeit einschränkt.

Nur soweit er *aufrichtig* ist (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt) und nur soweit er *selbstständig* ist (allen Beistand der Realität entbehrt), ist der Schein ästhetisch. Sobald er falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken und kann nichts

für die Freiheit des Geistes beweisen. Uebrigens ist es gar nicht nöthig, daß der Gegenstand, an dem wir den schönen Schein finden, ohne Realität sei, wenn nur unser Urtheil darüber auf diese Realität keine Rücksicht nimmt; denn soweit es diese Rücksicht nimmt, ist es kein ästhetisches. Eine lebende weibliche Schönheit wird uns freilich ebenso gut und noch ein Wenig besser als eine ebenso schöne blos gemalte gefallen; aber insoweit sie uns besser gefällt als die letztere, gefällt sie nicht mehr als selbstständiger Schein, gefällt sie nicht mehr dem reinen ästhetischen Gefühl; diesem darf auch das Lebendige nur als Erscheinung, auch das Wirkliche nur als Idee gefallen; aber freilich erfordert es noch einen ungleich höheren Grad der schönen Cultur, in dem Lebendigen selbst nur den reinen Schein zu empfinden, als das Leben an dem Schein zu entbehren.

Bei welchem einzelnen Menschen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und selbstständigen Schein findet, da darf man auf Geist und Geschmack und jede damit verwandte Trefflichkeit schließen — da wird man das Ideal das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Besitz, den Gedanken über den Genuß, den Traum der Unsterblichkeit über die Existenz triumphiren sehen. Da wird die öffentliche Stimme das einzig Furchtbare sein und ein Olivenkranz höher als ein Purpurkleid ehren. Zum falschen und bedürftigen Schein nimmt nur die Ohnmacht und die Verkehrtheit ihre Zuflucht, und einzelne Menschen sowol als ganze Völker, welche entweder „der Realität durch den Schein oder dem (ästhetischen) Schein durch Realität nachhelfen“ — Beides ist gerne verbunden — beweisen zugleich ihren moralischen Unwerth und ihr ästhetisches Unvermögen.

Auf die Frage: „Inwieweit darf Schein in der moralischen Welt sein?“ ist also die Antwort so kurz als bündig diese: Insoweit es ästhetischer Schein ist, d. h. Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht. Der ästhetische Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden, und wo man es anders findet, da wird sich ohne Schwierigkeit zeigen lassen, daß der Schein nicht ästhetisch war. Nur ein Fremdling im schönen Umgang z. B. wird Versicherungen der Höflichkeit, die eine allgemeine Form ist, als Merkmale persönlicher Zuneigung aufnehmen und, wenn er getäuscht wird, über Verstellung klagen. Aber auch nur ein Stümper im schönen Umgang wird, um höflich zu sein, die Falschheit zu Hilfe rufen und schmeicheln, um gefällig zu sein. Dem Ersten fehlt noch der Sinn für den selbstständigen Schein,

daher kann er demselben nur durch die Wahrheit Bedeutung geben; dem Zweiten fehlt es an Realität, und er möchte sie gern durch den Schein ersetzen.[1])

Nichts ist gewöhnlicher, als von gewissen trivialen Kritikern des Zeitalters die Klage zu vernehmen, daß alle Solidität aus der Welt verschwunden sei und das Wesen über dem Schein vernachlässigt werde. Obgleich ich mich gar nicht berufen fühle, das Zeitalter gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, so geht doch schon aus der weiten Ausdehnung, welche diese strengen Sittenrichter ihrer Anklage geben, sattsam hervor, daß sie dem Zeitalter nicht blos den falschen, sondern auch den aufrichtigen Schein verargen; und sogar die Ausnahmen, welche sie noch etwa zu Gunsten der Schönheit machen, gehen mehr auf den bedürftigen als auf den selbstständigen Schein. Sie greifen nicht blos die betrügerische Schminke an, welche die Wahrheit verbirgt, welche die Wirklichkeit zu vertreten sich anmaßt; sie ereifern sich auch gegen den wohlthätigen Schein, der die Leerheit ausfüllt und die Armseligkeit zudeckt; auch gegen den idealischen, der eine gemeine Wirklichkeit veredelt. Die Falschheit der Sitten beleidigt mit Recht ihr strenges Wahrheitsgefühl; nur Schade, daß sie zu dieser Falschheit auch schon die Höflichkeit rechnen. Es mißfällt ihnen, daß äußerer Flitterglanz so oft das wahre Verdienst verdunkelt; aber es verdrießt sie nicht weniger, daß man auch Schein vom Verdienste fordert und dem innern Gehalte die gefällige Form nicht erläßt. Sie vermissen das Herzliche, Kernhafte und Gediegene der vorigen Zeiten; aber sie möchten auch das Eckigte und Derbe der ersten Sitten, das Schwerfällige der alten Formen und den ehemaligen gothischen Ueberfluß wieder eingeführt sehen. Sie beweisen durch Urtheile dieser Art dem Stoff an sich selbst eine Achtung, die der Menschheit nicht würdig ist, welche vielmehr das Materielle nur insoferne schätzen soll, als es Gestalt zu empfangen und das Reich der Ideen zu verbreiten im Stande ist. Auf solche Stimmen braucht also der Geschmack des Jahrhunderts nicht sehr zu hören, wenn er nur sonst vor einer bessern Instanz besteht. Nicht daß wir einen Werth auf den ästhetischen Schein legen (wir thun dies noch lange nicht genug), sondern daß wir es noch nicht bis zu dem reinen Schein gebracht haben, daß wir das Dasein noch nicht genug von der Erscheinung geschieden und dadurch beider Grenzen auf ewig gesichert haben, dies ist es, was

1) Auch dieser Absatz, von S. 431, Z. 29 ab, steht in den „Horen" als Anmerkung unter dem Text.

uns ein rigoristischer Richter der Schönheit zum Vorwurf machen kann. Diesen Vorwurf werden wir so lang verdienen, als wir das Schöne der lebendigen Natur nicht genießen können, ohne es zu begehren, das Schöne der nachahmenden Kunst nicht bewundern können, ohne nach einem Zwecke zu fragen — als wir der Einbildungskraft noch keine eigene, absolute Gesetzgebung zugestehn und durch die Achtung, die wir ihren Werken erzeigen, sie auf ihre Würde hinweisen.

Siebenundzwanzigster Brief.

Fürchten Sie nichts für Realität und Wahrheit, wenn der hohe Begriff, den ich in dem vorhergehenden Briefe von dem ästhetischen Schein aufstellte, allgemein werden sollte. Er wird nicht allgemein werden, so lange der Mensch noch ungebildet genug ist, um einen Mißbrauch davon machen zu können; und würde er allgemein, so könnte dies nur durch eine Cultur bewirkt werden, die zugleich jeden Mißbrauch unmöglich machte. Dem selbstständigen Schein nachzustreben, erfordert mehr Abstractionsvermögen, mehr Freiheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Mensch nöthig hat, um sich auf die Realität einzuschränken, und er muß diese schon hinter sich haben, wenn er bei jenem anlangen will. Wie übel würde er sich also rathen, wenn er den Weg zum Ideale einschlagen wollte, um sich den Weg zur Wirklichkeit zu ersparen! Von dem Schein, so wie er hier genommen wird, möchten wir also für die Wirklichkeit nicht viel zu besorgen haben; desto mehr dürfte aber von der Wirklichkeit für den Schein zu befürchten sein. An das Materielle gefesselt, läßt der Mensch diesen lange Zeit blos seinen Zwecken dienen, ehe er ihm in der Kunst des Ideals eine eigene Persönlichkeit zugesteht. Zu dem Letztern bedarf es einer totalen Revolution in seiner ganzen Empfindungsweise, ohne welche er auch nicht einmal *auf dem Wege* zum Ideal sich befinden würde. Wo wir also Spuren einer uninteressirten freien Schätzung des reinen Scheins entdecken, da können wir auf eine solche Umwälzung seiner Natur und den eigentlichen Anfang der Menschheit in ihm schließen. Spuren dieser Art finden sich aber wirklich schon in den ersten rohen Versuchen, die er zur *Verschönerung* seines Daseins macht, selbst auf die Gefahr macht, daß er es dem sinnlichen Gehalt nach dadurch

verschlechtern sollte. Sobald er überhaupt nur anfängt, dem Stoff die Gestalt vorzuziehen und an den Schein (den er aber dafür erkennen muß) Realität zu wagen, so ist sein thierischer Kreis aufgethan, und er befindet sich auf einer Bahn, die nicht endet.

Mit dem allein nicht zufrieden, was der Natur genügt und was das Bedürfniß fordert, verlangt er Ueberfluß; anfangs zwar blos einen Ueberfluß des Stoffes, um der Begier ihre Schranken zu verbergen, um den Genuß über das gegenwärtige Bedürfniß hinaus zu versichern, bald aber einen Ueberfluß an dem Stoffe, eine ästhetische Zugabe, um auch dem Formtrieb genugzuthun, um den Genuß über jedes Bedürfniß hinaus zu erweitern. Indem er blos für einen künftigen Gebrauch Vorräthe sammelt und in der Einbildung dieselben vorausgenießt, so überschreitet er zwar den jetzigen Augenblick, aber ohne die Zeit überhaupt zu überschreiten; er genießt mehr, aber er genießt nicht anders. Indem er aber zugleich die Gestalt in seinen Genuß zieht und auf die Formen der Gegenstände merkt, die seine Begierden befriedigen, hat er seinen Genuß nicht blos dem Umfang und dem Grad nach erhöht, sondern auch der Art nach veredelt.

Zwar hat die Natur auch schon dem Vernunftlosen über die Nothdurft gegeben und in das dunkle thierische Leben einen Schimmer von Freiheit gestreut. Wenn den Löwen kein Hunger nagt und kein Raubthier zum Kampf herausfordert, so erschafft sich die müßige Stärke selbst einen Gegenstand; mit muthvollem Gebrüll erfüllt er die hallende Wüste, und in zwecklosem Aufwand genießt sich die üppige Kraft. Mit frohem Leben schwärmt das Insect in dem Sonnenstrahl; auch ist es sicherlich nicht der Schrei der Begierde, den wir in dem melodischen Schlag des Singvogels hören. Unleugbar ist in diesen Bewegungen Freiheit, aber nicht Freiheit von dem Bedürfniß überhaupt, blos von einem bestimmten, von einem äußern Bedürfniß. Das Thier arbeitet, wenn ein Mangel die Triebfeder seiner Thätigkeit ist, und es spielt, wenn der Reichthum der Kraft diese Triebfeder ist, wenn das überflüssige Leben sich selbst zur Thätigkeit stachelt. Selbst in der unbeseelten Natur zeigt sich ein solcher Luxus der Kräfte und eine Laxität der Bestimmung, die man in jenem materiellen Sinn gar wohl Spiel nennen könnte. Der Baum treibt unzählige Keime, die unentwickelt verderben, und streckt weit mehr Wurzeln, Zweige und Blätter nach Nahrung aus, als zu Erhaltung seines Individuums und seiner Gattung verwendet werden. Was er von seiner verschwenderischen Fülle ungebraucht und ungenossen dem Elementarreich zurückgiebt, das darf das Lebendige in fröhlicher

Bewegung verschwelgen.[1] So giebt uns die Natur schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten und hebt hier schon *zum Theil* die Fesseln auf, deren sie sich im Reich der Form[2]) ganz und gar entledigt. Von dem Zwang des Bedürfnisses oder dem *physischen Ernste* nimmt sie durch den Zwang des Ueberflusses oder das *physische Spiel* den Uebergang zum ästhetischen Spiele, und ehe sie sich in der hohen Freiheit des Schönen über die Fessel jedes Zweckes erhebt, nähert sie sich dieser Unabhängigkeit wenigstens von ferne schon in der *freien Bewegung*, die sich selbst Zweck und Mittel ist.

Wie die körperlichen Werkzeuge, so hat in dem Menschen auch die Einbildungskraft ihre freie Bewegung und ihr materielles Spiel, in welchem sie, ohne alle Beziehung auf Gestalt, blos ihrer Eigenmacht und Fessellosigkeit sich freut. Insofern sich noch gar nichts von Form in diese Phantasiespiele mischt und eine ungezwungene Folge von Bildern den ganzen Reiz derselben ausmacht, gehören sie, obgleich sie dem Menschen allein zukommen können, blos zu seinem animalischen Leben und beweisen blos seine Befreiung von jedem äußern sinnlichen Zwang, ohne noch auf eine selbstständige bildende Kraft in ihm schließen zu lassen.*) Von diesem Spiel *der freien Ideenfolge*, welches noch ganz materieller Art ist und aus bloßen Naturgesetzen sich erklärt,

---

*) Die mehresten Spiele, welche im gemeinen Leben im Gange sind, beruhen entweder ganz und gar auf diesem Gefühle der freien Ideenfolge oder entlehnen doch ihren größten Reiz von demselben. So wenig es aber auch an sich selbst für eine höhere Natur beweist, und so gerne sich gerade die schlaffesten Seelen diesem freien Bilderstrome zu überlassen pflegen, so ist doch eben diese Unabhängigkeit der Phantasie von äußern Eindrücken wenigstens die negative Bedingung ihres schöpferischen Vermögens. Nur indem sie sich von der Wirklichkeit losreißt, erhebt sich die bildende Kraft zum Ideale, und ehe die Imagination in ihrer productiven Qualität nach eignen Gesetzen handeln kann, muß sie sich schon bei ihrem reproductiven Verfahren von fremden Gesetzen frei gemacht haben. Freilich ist von der bloßen Gesetzlosigkeit zu einer selbstständigen innern Gesetzgebung noch ein sehr großer Schritt zu thun, und eine ganz neue Kraft, das Vermögen der Ideen, muß hier ins Spiel gemischt werden — aber diese Kraft kann sich nunmehr auch mit mehrerer Leichtigkeit entwickeln, da die Sinne ihr nicht entgegenwirken und das Unbestimmte wenigstens negativ an das Unendliche grenzt.

1) Vgl. „*Die verschiedene Bestimmung*" (I. 1. S. 186):

„Millionen beschäftigen sich, daß die Gattung bestehe,
Aber durch Wenige nur pflanzet die Menschheit sich fort.
Tausend Keime zerstreuet der Herbst; doch bringet kaum einer
Früchte, zum Element kehren die meisten zurück.
Aber entfaltet sich auch nur einer, einer allein streut
Eine lebendige Welt ewiger Bildungen aus."

2) Das Gedicht „Das Ideal und das Leben" nannte Schiller in der ersten Ausgabe seiner Gedichte: „Das Reich der *Formen*" (beim ersten Druck in den „Horen" „Das Reich der Schatten").

macht endlich die Einbildungskraft in dem Versuch *einer freien Form* den Sprung zum ästhetischen Spiele. Einen Sprung muß man es nennen, weil sich eine ganz neue Kraft hier in Handlung setzt; denn hier zum ersten Mal mischt sich der gesetzgebende Geist in die Handlungen eines blinden Instinctes, unterwirft das willkürliche Verfahren der Einbildungskraft seiner unveränderlichen ewigen Einheit, legt seine Selbstständigkeit in das Wandelbare und seine Unendlichkeit in das Sinnliche. Aber so lange die rohe Natur noch zu mächtig ist, die kein anderes Gesetz kennt, als rastlos von Veränderung zu Veränderung fortzueilen, wird sie durch ihre unstäte Willkür jener Nothwendigkeit, durch ihre Unruhe jener Stätigkeit, durch ihre Bedürftigkeit jener Selbstständigkeit, durch ihre Ungenügsamkeit jener erhabenen Einfalt entgegenstreben. Der ästhetische Spieltrieb wird also in seinen ersten Versuchen noch kaum zu erkennen sein, da der sinnliche mit seiner eigensinnigen Laune und seiner wilden Begierde unaufhörlich dazwischentritt.[1] Daher sehen wir den rohen Geschmack das Neue und Ueberraschende, das Bunte, Abenteuerliche und Bizarre, das Heftige und Wilde zuerst ergreifen und vor nichts so sehr als vor der Einfalt und Ruhe fliehen. Er bildet groteske Gestalten, liebt rasche Uebergänge, üppige Formen, grelle Contraste, schreiende Lichter, einen pathetischen Gesang. Schön heißt ihm in dieser Epoche blos, was ihn aufregt, was ihm Stoff giebt — aber aufregt zu einem selbstthätigen Widerstand, aber Stoff giebt *für ein mögliches Bilden*; denn sonst würde es selbst ihm nicht das Schöne sein. Mit der Form seiner Urtheile ist also eine merkwürdige Veränderung vorgegangen; er sucht diese Gegenstände nicht, weil sie ihm etwas zu erleiden, sondern weil sie ihm zu handeln geben; sie gefallen ihm, nicht weil sie einem Bedürfniß begegnen, sondern weil sie einem Gesetze Genüge leisten, welches, obgleich noch leise, in seinem Busen spricht.

Bald ist er nicht mehr damit zufrieden, daß ihm die Dinge gefallen; er will selbst gefallen, anfangs zwar nur durch das, was *sein* ist, endlich durch das, was *er* ist. Was er besitzt, was er hervorbringt, darf nicht mehr blos die Spuren der Dienstbarkeit, die ängstliche Form seines Zwecks an sich tragen; neben dem Dienst, zu dem es da ist, muß es zugleich den geistreichen Verstand, der es dachte, die liebende Hand, die es ausführte, den

---

1) In den „*Horen*" folgt: „die hohe Nothwendigkeit des Ideals mit der Nothdurft des Individuums verwechselt und die edle Darstellung eines ewigen Willens in der schönen Form durch die unreine Spur eines vorübergehenden Verlangens befleckt."

heitern und freien Geist, der es wählte und aufstellte, widerscheinen. Jetzt sucht sich der alte Germanier glänzendere Thierfelle, prächtigere Geweihe, zierlichere Trinkhörner aus, und der Caledonier wählt die nettesten Muscheln für seine Feste. Selbst die Waffen dürfen jetzt nicht mehr blos Gegenstände des Schreckens, sondern auch des Wohlgefallens sein, und das kunstreiche Wehrgehänge will nicht weniger bemerkt sein als des Schwertes tödtende Schneide. Nicht zufrieden, einen ästhetischen Ueberfluß in das Nothwendige zu bringen, reißt sich der freiere Spieltrieb endlich ganz von den Fesseln der Nothdurft los, und das Schöne wird für sich allein ein Object seines Strebens. Er schmückt sich. Die freie Lust wird in die Zahl seiner Bedürfnisse aufgenommen, und das Unnöthige ist bald der beste Theil seiner Freuden.

So wie sich ihm von außen her in seiner Wohnung, seinem Hausgeräthe, seiner Bekleidung allmählig die Form nähert, so fängt sie endlich an, von ihm selbst Besitz zu nehmen und anfangs blos den äußern, zuletzt auch den innern Menschen zu verwandeln. Der gesetzlose Sprung der Freude wird zum Tanz, [1]) die ungestalte Geste zu einer anmuthigen, harmonischen Geberdensprache; die verworrenen Laute der Empfindung entfalten sich, fangen an, dem Tact zu gehorchen und sich zum Gesange zu biegen. Wenn das Trojanische Heer mit gellendem Geschrei gleich einem Zug von Kranichen ins Schlachtfeld heranstürmt, so nähert sich das griechische demselben still und mit edlem Schritt. Dort sehen wir blos den Uebermuth blinder Kräfte, hier den Sieg der Form und die simple Majestät des Gesetzes. [2])

Eine schönere Nothwendigkeit kettet jetzt die Geschlechter zusammen, und der Herzen Antheil hilft das Bündniß bewahren,

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Der Tanz" (I. 1. S. 175):

„Es ist des Wohllauts mächtige Gottheit,
Die zum geselligen Tanz ordnet den tobenden Sprung."

2) Ilias, 3. Ges., V. 1—9 (nach der Uebersetzung von Voß):

„Aber nachdem sich geordnet ein jegliches Volk mit den Führern,
Zogen die Troer in Lärm und Geschrei her, gleich wie die Vögel:
So wie Geschrei hertönt von Kranichen unter dem Himmel,
Welche, nachdem sie dem Winter entflohn und unendlichem Regen,
Laut mit Geschrei fortziehn an Okeanos' strömende Fluthen,
Kleiner Pygmäen Geschlecht mit Mord und Verderben bedrohend,
Und aus dämmernder Luft annahn zu böser Befehdung.
Sie dort wandelten still, die muthbeseelten Achaier,
All' im Herzen gefaßt, zu vertheidigen Einer den Andern."

Vergl. Lessing's Laokoon (Cap. I.): „Wenn Homer die Trojaner mit wildem Geschrei, die Griechen hingegen mit entschlossner Stille zur Schlacht führt, so merken die Ausleger sehr wohl an, daß der Dichter hierdurch Jene als Barbaren, Diese als gesittete Völker schildern wollen."

das die Begierde nur launisch und wandelbar knüpft. Aus ihren düstern Fesseln entlassen, ergreift das ruhigere Auge die Gestalt, die Seele schaut in die Seele, und aus einem eigennützigen Tausche der Lust wird ein großmüthiger Wechsel der Neigung. Die Begierde erweitert und erhebt sich zur Liebe, so wie die Menschheit in ihrem Gegenstand aufgeht, und der niedrige Vortheil über den Sinn wird verschmäht, um über den Willen einen edleren Sieg zu erkämpfen. Das Bedürfniß, zu gefallen, unterwirft den Mächtigen des Geschmackes zartem Gericht; die Lust kann er rauben, aber die Liebe muß eine Gabe sein. Um diesen höhern Preis kann er nur durch Form, nicht durch Materie ringen. Er muß aufhören, das Gefühl als Kraft zu berühren, und als Erscheinung dem Verstand gegenüberstehn; er muß Freiheit lassen, weil er der Freiheit gefallen will. So wie die Schönheit den Streit der Naturen in seinem einfachsten und reinsten Exempel, in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter löst, so löst sie ihn — oder zielt wenigstens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft zu lösen und nach dem Muster des freien Bundes, den sie dort zwischen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, alles Sanfte und Heftige in der moralischen Welt zu versöhnen. Jetzt wird die Schwäche heilig und die nicht gebändigte Stärke entehrt; das Unrecht der Natur wird durch die Großmuth ritterlicher Sitten verbessert. Den keine Gewalt erschrecken darf, entwaffnet die holde Röthe der Scham, und Thränen ersticken eine Rache, die kein Blut löschen konnte. Selbst der Haß merkt auf der Ehre zarte Stimme, das Schwert des Ueberwinders verschont den entwaffneten Feind, und ein gastlicher Herd raucht dem Fremdling an der gefürchteten Küste, wo ihn sonst nur der Mord empfing.[1])

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse

1) Anspielung auf Goethe's „Iphigenie auf Tauris". Vgl. „Das Eleusische Fest" (I. 1. S. 95):

„Mit dem Wurfspieß, mit dem Bogen
Schritt der Jäger durch das Land;
Weh dem Fremdling, den die Wogen
Warfen an den Unglücksstrand!
— — — — — — — —
Keine Frucht der süßen Aehren
Lädt zum reinen Mahl sie ein,
Nur auf gräßlichen Altären
Dorret menschliches Gebein."

abnimmt und ihn von Allem, was Zwang heißt, sowol im Physischen als im Moralischen, entbindet.

Wenn in dem dynamischen Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt — wenn er sich ihm in dem ethischen Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegenstellt und sein Wollen fesselt, so darf er ihm im Kreise des schönen Umgangs, in dem ästhetischen Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Object des freien Spiels gegenüberstehen. Freiheit zu geben durch Freiheit, ist das Grundgesetz dieses Reichs.[1])

Der dynamische Staat kann die Gesellschaft blos möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie blos (moralisch) nothwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn schon das Bedürfniß den Menschen in die Gesellschaft nöthigt und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm pflanzt, so kann die Schönheit allein ihm einen geselligen Charakter ertheilen. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet. Alle andre Formen der Vorstellung trennen den Menschen, weil sie sich ausschließend entweder auf den sinnlichen oder auf den geistigen Theil seines Wesens gründen; nur die schöne Vorstellung macht ein Ganzes aus ihm, weil seine beiden Naturen dazu zusammenstimmen müssen. Alle andere Formen der Mittheilung trennen die Gesellschaft, weil sie sich ausschließend entweder auf die Privatempfänglichkeit oder auf die Privatfertigkeit der einzelnen Glieder, also auf das Unterscheidende zwischen Menschen und Menschen beziehen; nur die schöne Mittheilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame Aller bezieht. Die Freuden der Sinne genießen wir blos als Individuen, ohne daß die Gattung, die in uns wohnt, daran Antheil nähme; wir können also unsre sinnlichen Freuden nicht zu allgemeinen erweitern, weil wir unser Individuum nicht allgemein machen können. Die Freuden der Erkenntniß genießen wir blos als Gattung und indem wir jede Spur des Individuums sorgfältig aus unserm Urtheil entfernen; wir können also unsre Vernunftfreuden nicht allgemein machen, weil wir die Spuren des Individuums aus dem Urtheile Anderer nicht so

1) In den „Horen" folgt: „Hier darf weder das Einzelne mit dem Ganzen, noch das Ganze mit dem Einzelnen streiten. Nicht weil das Eine nachgiebt, darf das Andre mächtig sein; hier darf es nur Sieger, aber keinen Besiegten geben."

wie aus dem unsrigen ausschließen können. Das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräsentanten der Gattung. Das sinnliche Gute kann nur einen Glücklichen machen, da es sich auf Zueignung gründet, welche immer eine Ausschließung mit sich führt; es kann diesen Einen auch nur einseitig glücklich machen, weil die Persönlichkeit nicht daran theilnimmt. Das absolut Gute kann nur unter Bedingungen glücklich machen, die allgemein nicht vorauszusetzen sind; denn die Wahrheit ist nur der Preis der Verleugnung, und an den reinen Willen glaubt nur ein reines Herz. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Wesen vergißt seiner Schranken, so lang es ihren Zauber erfährt.

Kein Vorzug, keine Alleinherrschaft wird geduldet, so weit der Geschmack regiert und das Reich des schönen Scheins sich verbreitet. Dieses Reich erstreckt sich aufwärts, bis wo die Vernunft mit unbedingter Nothwendigkeit herrscht und alle Materie aufhört; es erstreckt sich niederwärts, bis wo der Naturtrieb mit blinder Nöthigung waltet und die Form noch nicht anfängt; ja, selbst auf diesen äußersten Grenzen, wo die gesetzgebende Macht ihm genommen ist, läßt sich der Geschmack doch die vollziehende nicht entreißen. Die ungesellige Begierde muß ihrer Selbstsucht entsagen und das Angenehme, welches sonst nur die Sinne lockt, das Netz der Anmuth auch über die Geister auswerfen. Der Nothwendigkeit strenge Stimme, die Pflicht, muß ihre vorwerfende Formel verändern, die nur der Widerstand rechtfertigt, und die willige Natur durch ein edleres Zutrauen ehren. Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntniß unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft.[1]) In seinem Gebiete muß auch der mächtigste Genius sich seiner Hoheit begeben und zu dem Kindersinn vertraulich herniedersteigen. Die Kraft muß sich binden lassen durch die Huldgöttinnen und der trotzige Löwe dem Zaum

---

1) Vgl. „Die Künstler" (I. 1. S. 55):

„Die von dem Thon, dem Stein bescheiden aufgestiegen,
Die schöpferische Kunst, umschließt mit stillen Siegen
Des Geistes unermessnes Reich.
Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für Euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in Euren Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein."

eines Amor's gehorchen.[1]) Dafür breitet er über das physische Bedürfniß, das in seiner nackten Gestalt die Würde freier Geister beleidigt, seinen mildernden Schleier aus und verbirgt uns die entehrende Verwandtschaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freiheit. Beflügelt durch ihn, entschwingt sich auch die kriechende Lohnkunst dem Staube, und die Fesseln der Leibeigenschaft fallen, von seinem Stabe berührt, von dem Leblosen wie von dem Lebendigen ab. In dem ästhetischen Staate ist Alles, auch das dienende Werkzeug, ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewaltthätig beugt, muß sie hier um ihre Beistimmung fragen. Hier also, in dem Reiche des ästhetischen Scheins, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisirt sehen möchte; und wenn es wahr ist, daß der schöne Ton in der Nähe des Thrones am Frühesten und am Vollkommensten reift, so müßte man auch hier die gütige Schickung erkennen, die den Menschen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuschränken scheint, um ihn in eine idealische Welt zu treiben.

Existirt[2]) aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfniß nach existirt er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wol nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nöthig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen.

---

1) Schiller erinnerte sich aus Lessing des „Amor, der den Löwen zügelt", auf einer Gemme.

2) Von hier ab in den „Horen" als Anmerkung, mit dem später weggebliebenen Zusatz: „Da es einem guten Staat an einer Constitution nicht fehlen darf, so kann man sie auch von dem ästhetischen fordern. Noch kenne ich keine dergleichen, und ich darf also hoffen, daß ein erster Versuch derselben, den ich dieser Zeitschrift bestimmt habe, mit Nachsicht werde aufgenommen werden."

(Bezieht sich ohne Zweifel auf die projectirte Abhandlung „Vom ästhetischen Umgang", die später in umgearbeiteter Gestalt, unter dem Titel „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten" erschien. Siehe oben S. 331 und die Anm. auf S. 445.)

78.

Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen. [1])

Der Mißbrauch des Schönen und die Anmaßungen der Einbildungskraft, da, wo sie nur die ausübende Gewalt besitzt, auch die gesetzgebende an sich zu reißen, haben sowol im Leben als in der Wissenschaft so vielen Schaden angerichtet, daß es von nicht geringer Wichtigkeit ist, die Grenzen genau zu bestimmen, die dem Gebrauch schöner Formen gesetzt sind. Diese Grenzen liegen schon in der Natur des Schönen, und wir dürfen uns blos erinnern, wie der Geschmack seinen Einfluß äußert, um bestimmen zu können, wie weit er denselben erstrecken darf.

Die Wirkungen des Geschmacks, überhaupt genommen, sind, die sinnlichen und geistigen Kräfte des Menschen in Harmonie zu bringen und in einem innigen Bündniß zu vereinigen. Wo also ein solches inniges Bündniß zwischen der Vernunft und den Sinnen zweckmäßig und rechtmäßig ist, da ist dem Geschmack ein Einfluß zu gestatten. Giebt es aber Fälle, wo wir, sei es nun, um einen Zweck zu erreichen, oder sei es, um einer Pflicht Genüge zu thun, von jedem sinnlichen Einfluß frei und als reine Vernunftwesen handeln müssen, wo also das Band zwischen dem Geist und der Materie augenblicklich aufgehoben werden muß, da hat der Geschmack seine Grenzen, die er nicht überschreiten darf, ohne entweder einen Zweck zu vereiteln oder uns von unserer Pflicht zu entfernen. Dergleichen Fälle giebt es aber wirklich, und sie werden uns schon durch unsere Bestimmung vorgeschrieben.

Unsere Bestimmung ist, uns Erkenntnisse zu erwerben und aus Erkenntnissen zu handeln. Zu beiden gehört eine Fertigkeit, von dem, was der Geist thut, die Sinne auszuschließen, weil bei allem

---

1) Der erste Theil dieser Abhandlung (S. 445 bis S. 461) erschien zuerst in: „Die Horen. Jahrgang 1795. Neuntes Stück.“ S. 99—125, unter dem Titel: „Von den nothwendigen Grenzen des Schönen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten“; der zweite Theil (S. 461 bis S. 467) als getrennter, selbstständiger Aufsatz im elften Stück desselben Jahrgangs der „Horen“, S. 31—40, unter dem Titel: „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten.“ Bei Herausgabe seiner gesammelten kleineren prosaischen Schriften gab Schiller die beiden Aufsätze als ungetrenntes Ganze mit der obigen neuen Gesammt-Ueberschrift (II. Theil. 1800. S. 355—415).

Erkennen vom Empfinden und bei allem moralischen Wollen von der Begierde abstrahirt werden muß.

Wenn wir erkennen, so verhalten wir uns thätig, und unsre Aufmerksamkeit ist auf einen Gegenstand, auf ein Verhältniß zwischen Vorstellungen und Vorstellungen gerichtet. Wenn wir empfinden, so verhalten wir uns leidend, und unsre Aufmerksamkeit (wenn man es anders so nennen kann, was keine bewußte Handlung des Geistes ist) ist blos auf unsern Zustand gerichtet, insofern derselbe durch einen empfangenen Eindruck verändert wird. Da wir nun das Schöne blos empfinden und nicht erkennen, so merken wir dabei auf kein Verhältniß desselben zu andern Objecten, so beziehen wir die Vorstellung desselben nicht auf andre Vorstellungen, sondern auf unser empfindendes Selbst. An dem schönen Gegenstand erfahren wir nichts, aber von demselben erfahren wir eine Veränderung unsers Zustands, davon die Empfindung der Ausdruck ist. Unser Wissen wird also durch Urtheile des Geschmacks nicht erweitert, und keine Erkenntniß, selbst nicht einmal von der Schönheit, wird durch die Empfindung der Schönheit erworben. Wo also Erkenntniß der Zweck ist, da kann uns der Geschmack, wenigstens direct und unmittelbar, keine Dienste leisten; vielmehr wird die Erkenntniß gerade so lange ausgesetzt, als uns die Schönheit beschäftigt.

Wozu dient denn aber nun, wird man einwenden, eine geschmackvolle Einkleidung der Begriffe, wenn der Zweck des Vortrags, der doch kein anderer sein kann, als Erkenntniß hervorzubringen, vielmehr dadurch gehindert als befördert wird?

Zur Ueberzeugung des Verstandes kann allerdings die Schönheit der Einkleidung ebenso wenig beitragen als das geschmackvolle Arrangement einer Mahlzeit zur Sättigung der Gäste oder die äußere Eleganz eines Menschen zu Beurtheilung seines innern Werths. Aber ebenso wie dort durch die schöne Anordnung der Tafel die Eßlust gereizt und hier durch das Empfehlende im Aeußern die Aufmerksamkeit auf den Menschen überhaupt geweckt und geschärft wird, so werden wir durch eine reizende Darstellung der Wahrheit in eine günstige Stimmung gesetzt, ihr unsre Seele zu öffnen, und die Hindernisse in unserm Gemüth werden hinweggeräumt, die sich der schwierigen Verfolgung einer langen und strengen Gedankenkette sonst würden entgegengesetzt haben. Es ist niemals der Inhalt, der durch die Schönheit der Form gewinnt, und niemals der Verstand, dem der Geschmack beim Erkennen hilft. Der Inhalt muß sich dem Verstand unmittelbar durch sich selbst empfehlen, indem die schöne Form zu der Ein-

bildungskraft spricht und ihr mit einem Scheine von Freiheit schmeichelt.

Aber selbst diese unschuldige Nachgiebigkeit gegen die Sinne, die man sich blos in der Form erlaubt, ohne dadurch etwas an dem Inhalt zu verändern, ist großen Einschränkungen unterworfen und kann völlig zweckwidrig sein, je nachdem die Art der Erkenntniß und der Grad der Ueberzeugung ist, die man bei Mittheilung seiner Gedanken beabsichtet.

Es giebt eine wissenschaftliche Erkenntniß, welche auf deutlichen Begriffen und erkannten Principien ruht, und eine populäre Erkenntniß, welche blos auf mehr oder weniger entwickelte Gefühle sich gründet. Was der letztern oft sehr beförderlich ist, kann der erstern geradezu widerstreiten.

Da, wo man eine strenge Ueberzeugung aus Principien zu bewirken sucht, da ist es nicht damit gethan, die Wahrheit blos dem Inhalt nach vorzutragen, sondern auch die Probe der Wahrheit muß in der Form des Vortrags zugleich mit enthalten sein. Dies kann aber nichts anders heißen als, nicht blos der Inhalt, sondern auch die Darlegung desselben muß den Denkgesetzen gemäß sein. Mit derselben strengen Nothwendigkeit, mit welcher sich die Begriffe im Verstand aneinanderschließen, müssen sie sich auch im Vortrag zusammenfügen, und die Stätigkeit in der Darstellung muß der Stätigkeit in der Idee entsprechen. Nun streitet aber jede Freiheit, die der Imagination bei Erkenntnissen eingeräumt wird, mit der strengen Nothwendigkeit, nach welcher der Verstand Urtheile mit Urtheilen und Schlüsse mit Schlüssen zusammenkettet. Die Einbildungskraft strebt ihrer Natur gemäß immer nach Anschauungen, d. h. nach ganzen und durchgängig bestimmten Vorstellungen, und ist ohne Unterlaß bemüht, das Allgemeine in einem einzelnen Fall darzustellen, es in Raum und Zeit zu begrenzen, den Begriff zum Individuum zu machen, dem Abstracten einen Körper zu geben. Sie liebt ferner in ihren Zusammensetzungen Freiheit und erkennt dabei kein andres Gesetz als den Zufall der Raum- und der Zeitverknüpfung; denn diese ist der einzige Zusammenhang, der zwischen unsern Vorstellungen übrig bleibt, wenn wir Alles, was Begriff ist, was sie innerlich verbindet, hinwegdenken. Gerade umgekehrt beschäftigt sich der Verstand nur mit Theilvorstellungen oder Begriffen, und sein Bestreben geht dahin, im lebendigen Ganzen einer Anschauung Merkmale zu unterscheiden. Weil er die Dinge nach ihren innern Verhältnissen verknüpft, die sich nur durch Absonderung entdecken lassen, so kann der Verstand nur insofern, als

er vorher trennte, d. h. nur durch Theilvorstellungen verbinden. Der Verstand beobachtet in seinen Combinationen strenge Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, und es ist blos der stätige Zusammenhang der Begriffe, wodurch er befriedigt werden kann. Dieser Zusammenhang wird aber jedesmal gestört, so oft die Einbildungskraft ganze Vorstellungen (einzelne Fälle) in diese Kette von Abstractionen einschaltet und in die strenge Nothwendigkeit der Sachverknüpfung den Zufall der Zeitverknüpfung mischt.*) Es ist daher unumgänglich nöthig, daß da, wo es um strenge Consequenz im Denken zu thun ist, die Imagination ihren willkürlichen Charakter verleugne und ihr Bestreben nach möglichster Sinnlichkeit in den Vorstellungen und möglichster Freiheit in Verknüpfung derselben dem Bedürfniß des Verstandes unterordnen und aufopfern lerne. Deswegen muß schon der Vortrag darnach eingerichtet sein, durch Ausschließung alles Individuellen und Sinnlichen jenes Bestreben der Einbildungskraft niederzuschlagen und sowol durch Bestimmtheit im Ausdruck ihrem unruhigen Dichtungstrieb als durch Gesetzmäßigkeit im Fortschritt ihrer Willkür in Combinationen Schranken zu setzen. Freilich wird sie sich nicht ohne Widerstand diesem Joch unterwerfen; aber man rechnet hier auch billig auf einige Selbstverleugnung und auf einen ernstlichen Entschluß des Zuhörers oder Lesers, um der Sache willen die Schwierigkeiten nicht zu achten, welche von der Form unzertrennlich sind.

Wo sich aber ein solcher Entschluß nicht voraussehen läßt und wo man sich keine Hoffnung machen kann, daß das Interesse an dem Inhalt stark genug sein werde, um zu dieser Anstrengung Muth zu machen, da wird man freilich auf Mittheilung einer wissenschaftlichen Erkenntniß Verzicht thun müssen, dafür aber in Ansehung des Vortrags etwas mehr Freiheit gewinnen. Man verläßt in diesem Falle die Form der Wissenschaft, die zu viel Gewalt gegen die Einbildungskraft ausübt und nur durch die Wichtigkeit des Zwecks kann annehmlich gemacht werden, und erwählt dafür die Form der Schönheit, die, unabhängig von allem Inhalt, sich schon durch sich selbst empfiehlt. Weil die

*) Ein Schriftsteller, dem es um wissenschaftliche Strenge zu thun ist, wird sich deswegen der Beispiele sehr ungern und sehr sparsam bedienen. Was vom Allgemeinen mit vollkommner Wahrheit gilt, erleidet in jedem besondern Fall Einschränkungen; und da in jedem besondern Fall sich Umstände finden, die in Rücksicht auf den allgemeinen Begriff, der dadurch dargestellt werden soll, zufällig sind, so ist immer zu fürchten, daß diese zufälligen Beziehungen in jenen allgemeinen Begriff mit hineingetragen werden und ihm von seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit etwas rauben.

Sache die Form nicht in Schutz nehmen will, so muß die Form die Sache vertreten.

Der populäre Unterricht verträgt sich mit dieser Freiheit. Da der Volksredner oder Volksschriftsteller (eine Benennung, unter der ich Jeden befasse, der nicht ausschließend an den Gelehrten sich wendet) zu keinem vorbereiteten Publicum spricht und seine Leser nicht wie der Andere auswählt, sondern sie nehmen muß, wie er sie findet, so kann er auch blos die allgemeinen Bedingungen des Denkens und blos die allgemeinen Antriebe zur Aufmerksamkeit, aber noch keine besondere Denkfertigkeit, noch keine Bekanntschaft mit bestimmten Begriffen, noch kein Interesse an bestimmten Gegenständen bei denselben voraussetzen. Er kann es also auch nicht darauf ankommen lassen, ob die Einbildungskraft Derer, die er unterrichten will, mit seinen Abstractionen den gehörigen Sinn verknüpfen und zu den allgemeinen Begriffen, auf die der wissenschaftliche Vortrag sich einschränkt, einen Inhalt darbieten werde. Um sicher zu gehen, giebt er daher lieber die Anschauungen und einzelnen Fälle gleich mit, auf welche sich jene Begriffe beziehen, und überläßt es dem Verstand seiner Leser, den Begriff aus dem Stegreif daraus zu bilden. Die Einbildungskraft wird also bei dem populären Vortrag schon weit mehr ins Spiel gemischt, aber doch immer nur reproductiv (empfangene Vorstellungen erneuernd), nicht aber productiv (ihre selbstbildende Kraft beweisend). Jene einzelnen Fälle oder Anschauungen sind für den gegenwärtigen Zweck viel zu genau berechnet und für den Gebrauch, der davon gemacht werden soll, viel zu bestimmt eingerichtet, als daß die Einbildungskraft es vergessen könnte, daß sie blos im Dienst des Verstandes handelt. Der Vortrag hält sich zwar etwas näher an das Leben und an die Sinnenwelt, aber er verliert sich noch nicht in derselben. Die Darstellung ist also noch immer blos didaktisch; denn um schön zu sein, fehlen ihr noch die zwei vornehmsten Eigenschaften, Sinnlichkeit im Ausdruck und Freiheit in der Bewegung.

Frei wird die Darstellung, wenn der Verstand den Zusammenhang der Ideen zwar bestimmt, aber mit so versteckter Gesetzmäßigkeit, daß die Einbildungskraft dabei völlig willkürlich zu verfahren und blos dem Zufall der Zeitverknüpfung zu folgen scheint. Sinnlich wird die Darstellung, wenn sie das Allgemeine in das Besondere versteckt und der Phantasie das lebendige Bild (die ganze Vorstellung) hingiebt, wo es blos um den Begriff (die Theilvorstellung) zu thun ist. Die sinnliche Darstellung ist also, von der einen Seite betrachtet, reich, weil sie

da, wo nur *eine* Bestimmung verlangt wird, ein vollständiges Bild, ein Ganzes von Bestimmungen, ein Individuum giebt; sie ist aber, von einer andern Seite betrachtet, wieder *eingeschränkt* und *arm*, weil sie nur von einem Individuum und von einem einzelnen Fall behauptet, was doch von einer ganzen Sphäre zu verstehen ist. Sie verkürzt also den Verstand gerade um so viel, als sie der Imagination im Ueberfluß darbietet; denn je vollständiger an Inhalt eine Vorstellung ist, desto kleiner ist ihr Umfang.

Das Interesse der Einbildungskraft ist, ihre Gegenstände nach Willkür zu wechseln; das Interesse des Verstandes ist, die seinigen mit strenger Nothwendigkeit zu verknüpfen. So sehr diese beiden Interessen mit einander zu streiten scheinen, so giebt es doch zwischen beiden einen Punkt der Vereinigung, und diesen auszufinden, ist das eigentliche Verdienst der schönen Schreibart.

Um der Imagination Genüge zu thun, muß die Rede einen materiellen Theil oder *Körper* haben, und diesen machen die Anschauungen aus, von denen der Verstand die einzelnen Merkmale oder Begriffe absondert; denn so abstract wir auch denken mögen, so ist es doch immer zuletzt etwas Sinnliches, was unserm Denken zum Grund liegt. Nur will die Imagination ungebunden und regellos von Anschauung zu Anschauung überspringen und sich an keinen andern Zusammenhang als den der Zeitfolge binden. Stehen also die Anschauungen, welche den körperlichen Theil zu der Rede hergeben, in keiner Sachverknüpfung unter einander, scheinen sie vielmehr als unabhängige Glieder und als eigene Ganze für sich selbst zu bestehen, verrathen sie die ganze Unordnung einer spielenden und blos sich selbst gehorchenden Einbildungskraft, so hat die Einkleidung ästhetische Freiheit, und das Bedürfniß der Phantasie ist befriedigt. Eine solche Darstellung, könnte man sagen, ist ein *organisches* Product, wo nicht blos das Ganze lebt, sondern auch die einzelnen Theile ihr eigenthümliches Leben haben; die blos wissenschaftliche Darstellung ist ein *mechanisches* Werk, wo die Theile, leblos für sich selbst, dem Ganzen durch ihre Zusammenstimmung ein künstliches Leben ertheilen.

Um auf der andern Seite dem Verstande Genüge zu thun und Erkenntniß hervorzubringen, muß die Rede einen geistigen Theil, *Bedeutung* haben, und diese erhält sie durch die Begriffe, vermittelst welcher jene Anschauungen auf einander bezogen und in ein Ganzes verbunden werden. Findet nun zwischen diesen Begriffen, als dem geistigen Theil der Rede, der genaueste Zu-

sammenhang statt, während daß sich die ihnen correspondirenden Anschauungen, als der sinnliche Theil der Rede, blos durch ein willkürliches Spiel der Phantasie zusammenzufinden scheinen, so ist das Problem gelöst, und der Verstand wird durch Gesetzmäßigkeit befriedigt, indem der Phantasie durch Gesetzlosigkeit geschmeichelt wird.

Untersucht man die Zauberkraft der schönen Diction, so wird man allemal finden, daß sie in einem solchen glücklichen Verhältniß zwischen äußerer Freiheit und innerer Nothwendigkeit enthalten ist. Zu dieser Freiheit der Einbildungskraft trägt die Individualisirung der Gegenstände und der figürliche oder uneigentliche Ausdruck das Meiste bei, jene, um die Sinnlichkeit zu erhöhen, dieser, um sie da, wo sie nicht ist, zu erzeugen. Indem wir die Gattung durch ein Individuum repräsentiren und einen allgemeinen Begriff in einem einzelnen Falle darstellen, nehmen wir der Phantasie die Fesseln ab, die der Verstand ihr angelegt hatte, und geben ihr Vollmacht, sich schöpferisch zu beweisen. Immer nach Vollständigkeit der Bestimmungen strebend, erhält und gebraucht sie jetzt das Recht, das ihr hingegebene Bild nach Gefallen zu ergänzen, zu beleben, umzustalten, ihm in allen seinen Verbindungen und Verwandlungen zu folgen. Sie darf augenblicklich ihrer untergeordneten Rolle vergessen und sich als eine willkürliche Selbstherrscherin betragen, weil durch den strengen innern Zusammenhang hinlänglich dafür gesorgt ist, daß sie dem Zügel des Verstandes nie ganz entfliehen kann. Der uneigentliche Ausdruck treibt diese Freiheit noch weiter, indem er Bilder zusammengattet, die ihrem Inhalt nach ganz verschieden sind, aber sich gemeinschaftlich unter einem höhern Begriff verbinden. Weil sich nun die Phantasie an den Inhalt, der Verstand hingegen an jenen höhern Begriff hält, so macht die erstere eben da einen Sprung, wo der letztere die vollkommenste Stätigkeit wahrnimmt. Die Begriffe entwickeln sich nach dem Gesetz der Nothwendigkeit, aber nach dem Gesetz der Freiheit gehen sie an der Einbildungskraft vorüber; der Gedanke bleibt derselbe, nur wechselt das Medium, das ihn darstellt. So erschafft sich der beredte Schriftsteller aus der Anarchie selbst die herrlichste Ordnung und errichtet auf einem immer wechselnden Grunde, auf dem Strome der Imagination, der immer fortfließt, ein festes Gebäude.

Stellt man zwischen der wissenschaftlichen, der populären und der schönen Diction eine Vergleichung an, so zeigt sich, daß alle drei zwar den Gedanken, um den es zu thun ist, der Materie nach

gleich getreu überliefern und uns also alle drei zu einer Erkenntniß verhelfen, daß aber die Art und der Grad dieser Erkenntniß bei einer jeden merklich verschieden sind. Der schöne Schriftsteller stellt uns die Sache, von der er handelt, vielmehr als möglich und als wünschenswürdig vor, als daß er uns von der Wirklichkeit oder gar von der Nothwendigkeit derselben überzeugen könnte; denn sein Gedanke kündigt sich blos als eine willkürliche Schöpfung der Einbildungskraft an, die für sich allein nie im Stand ist, die Realität ihrer Vorstellungen zu verbürgen. Der populäre Schriftsteller erweckt uns den Glauben, daß es sich wirklich so verhalte, aber weiter bringt er es auch nicht; denn er macht uns die Wahrheit jenes Satzes zwar fühlbar, aber nicht absolut gewiß. Das Gefühl aber kann wol lehren, was ist, aber niemals, was sein muß. Der philosophische Schriftsteller erhebt jenen Glauben zur Ueberzeugung; denn er erweist aus unbezweifelten Gründen, daß es sich nothwendig so verhalte.

Wenn man von den bisherigen Grundsätzen ausgeht, so wird es nicht schwer sein, einer jeden von diesen drei verschiedenen Formen der Diction ihre schickliche Stelle anzuweisen. Im Ganzen genommen wird sich als Regel annehmen lassen, daß da, wo es nicht blos an dem Resultat, sondern zugleich an den Beweisen liegt, die wissenschaftliche Schreibart, und da, wo es überhaupt nur um das Resultat zu thun ist, die populäre und schöne Schreibart den Vorzug verdienen. Wann aber der populäre Ausdruck in den schönen übergehen darf, das entscheidet der größere oder geringere Grad des Interesse, den man vorauszusetzen und zu bewirken hat.

Der reine wissenschaftliche Ausdruck setzt uns (mehr oder weniger, je nachdem er philosophischer oder populärer ist) in den Besitz einer Erkenntniß; der schöne Ausdruck leiht uns dieselbe blos zu augenblicklichem Genuß und Gebrauche. Der erste giebt uns — wenn ich mir die Vergleichung erlauben darf — den Baum mitsammt der Wurzel, aber freilich müssen wir uns gedulden, bis er blüht und Früchte trägt; der schöne Ausdruck bricht uns blos die Blüthen und Früchte davon ab; aber der Baum, der sie trug, wird nicht unser, und wenn jene verwelkt und genossen sind, ist unser Reichthum verschwunden. So widersinnig es nun wäre, Demjenigen die bloße Blume oder Frucht abzubrechen, der den Baum selbst in seinen Garten verpflanzt haben will, ebenso ungereimt würde es sein, Dem, welchem gerade jetzt nur nach einer Frucht gelüstet, den Baum selbst mit seinen künftigen Früchten anzubieten. Die Anwendung ergiebt sich von selbst, und ich be-

merke blos, daß der schöne Ausdruck ebenso wenig für den Lehrstuhl als der schulgerechte für den schönen Umgang und für die Rednerbühne taugt.

Der Lernende sammelt für spätere Zwecke und für einen künftigen Gebrauch; daher der Lehrer dafür zu sorgen hat, ihn zum völligen Eigenthümer der Kenntnisse zu machen, die er ihm beibringt. Nichts aber ist unser, als was dem Verstand übergeben wird. Der Redner hingegen bezweckt einen schnellen Gebrauch und hat ein gegenwärtiges Bedürfniß seines Publicums zu befriedigen. Sein Interesse ist es also, die Kenntnisse, welche er ausstreut, so schnell als er immer kann, praktisch zu machen, und dies erreicht er am Sichersten, wenn er sie dem Sinn übergiebt und für die Empfindung zubereitet. Der Lehrer, der sein Publicum blos auf Bedingungen übernimmt und berechtigt ist, die Stimmung des Gemüths, die zur Aufnahme der Wahrheit erfordert wird, schon bei demselben vorauszusetzen, richtet sich blos nach dem Object seines Vortrags, da im Gegentheil der Redner, der mit seinem Publicum keine Bedingung eingehen darf und die Neigung erst zu seinem Vortheil gewinnen muß, sich zugleich nach den Subjecten zu richten hat, an die er sich wendet. Jener, dessen Publicum schon da war und wiederkommt, braucht blos Bruchstücke zu liefern, die mit vorhergegangenen Vorträgen erst ein Ganzes ausmachen; Dieser, dessen Publicum ohne Aufhören wechselt, unvorbereitet kommt und vielleicht nie zurückkehrt, muß sein Geschäft bei jedem Vortrag vollenden; jede seiner Aufführungen muß ein Ganzes für sich sein und ihren vollständigen Aufschluß enthalten.

Daher ist es kein Wunder, wenn ein noch so gründlicher dogmatischer Vortrag in der Conversation und auf der Kanzel kein Glück macht und ein noch so geistvoller, schöner Vortrag auf dem Lehrstuhl keine Früchte trägt — wenn die schöne Welt Schriften ungelesen läßt, die in der gelehrten Epoche machen, und der Gelehrte Werke ignorirt, die eine Schule der Weltleute sind und von allen Liebhabern des Schönen mit Begierde verschlungen werden. Jedes kann in dem Kreis, für den es bestimmt ist, Bewunderung verdienen, ja, an innerm Gehalt können beide vollkommen gleich sein; aber es hieße etwas Unmögliches verlangen, wenn ein Werk, das den Denker anstrengt, zugleich dem bloßen Schöngeist zum leichten Spiele dienen sollte.

Aus diesem Grunde halte ich es für schädlich, wenn für den Unterricht der Jugend Schriften gewählt werden, worin wissenschaftliche Materien in schöne Form eingekleidet sind. Ich rede

hier ganz und gar nicht von solchen Schriften, wo der Inhalt der Form aufgeopfert worden ist, sondern von wirklich vortrefflichen Schriften, die die schärfste Sachprobe aushalten, aber diese Probe in ihrer Form nicht enthalten. Es ist wahr, man erreicht mit solchen Schriften den Zweck, gelesen zu werden, aber immer auf Unkosten des wichtigeren Zweckes, warum man gelesen werden will. Der Verstand wird bei dieser Lectüre immer nur in seiner Zusammenstimmung mit der Einbildungskraft geübt und lernt also nie die Form von dem Stoffe scheiden und als ein reines Vermögen handeln. Und doch ist schon die bloße Uebung des Verstandes ein Hauptmoment bei dem Jugendunterricht, und an dem Denken selbst liegt in den meisten Fällen mehr als an dem Gedanken. Wenn man haben will, daß ein Geschäft gut besorgt werde, so mag man sich ja hüten, es als ein Spiel anzukündigen. Vielmehr muß der Geist schon durch die Form der Behandlung in Spannung gesetzt und mit einer gewissen Gewalt von der Passivität zur Thätigkeit fortgestoßen werden. Der Lehrer soll seinem Schüler die strenge Gesetzmäßigkeit der Methode keineswegs verbergen, sondern ihn vielmehr darauf aufmerksam und wo möglich darnach begierig machen. Der Studirende soll lernen, einen Zweck verfolgen und um des Zwecks willen auch ein beschwerliches Mittel sich gefallen lassen. Frühe schon soll er nach der edlern Lust streben, welche der Preis der Anstrengung ist. Bei dem wissenschaftlichen Vortrag werden die Sinne ganz und gar abgewiesen, bei dem schönen werden sie ins Interesse gezogen. Was wird die Folge davon sein? Man verschlingt eine solche Schrift, eine solche Unterhaltung mit Antheil, aber wird man um die Resultate befragt, so ist man kaum im Stande, davon Rechenschaft zu geben. Und sehr natürlich; denn die Begriffe dringen zu ganzen Massen in die Seele, und der Verstand erkennt nur, wo er unterscheidet; das Gemüth verhielt sich während der Lectüre vielmehr leidend als thätig, und der Geist besitzt nichts, als was er thut.

Dies gilt übrigens blos von dem Schönen gemeiner Art und von der gemeinen Art, das Schöne zu empfinden. Das wahrhaft Schöne gründet sich auf die strengste Bestimmtheit, auf die genaueste Absonderung, auf die höchste innere Nothwendigkeit; nur muß diese Bestimmtheit sich eher finden lassen, als gewaltsam hervordrängen. Die höchste Gesetzmäßigkeit muß da sein, aber sie muß als Natur erscheinen. Ein solches Product wird dem Verstand vollkommen Genüge thun, sobald es studirt wird; aber eben weil es wahrhaft schön ist, so dringt es seine Gesetzmäßigkeit

nicht auf, so wendet es sich nicht an den Verstand insbesondere, sondern spricht als reine Einheit zu dem harmonirenden Ganzen des Menschen, als Natur zur Natur. Ein gemeiner Beurtheiler findet es vielleicht leer, dürftig, viel zu wenig bestimmt; gerade dasjenige, worin der Triumph der Darstellung besteht, die vollkommene Auflösung der Theile in einem reinen Ganzen, beleidigt ihn, weil er nur zu unterscheiden versteht und nur für das Einzelne Sinn hat. Zwar soll bei philosophischen Darstellungen der Verstand, als Unterscheidungsvermögen, befriedigt werden, es sollen einzelne Resultate für ihn daraus hervorgehen; dies ist der Zweck, der auf keine Weise hintangesetzt werden darf. Wenn aber der Schriftsteller durch die strengste innere Bestimmtheit dafür gesorgt hat, daß der Verstand diese Resultate nothwendig finden muß, sobald er sich nur darauf einläßt, aber damit allein nicht zufrieden und genöthigt durch seine Natur (die immer als harmonische Einheit wirkt und, wo sie durch das Geschäft der Abstraction diese Einheit verloren, solche schnell wiederherstellt), wenn er das Getrennte wieder verbindet und durch die vereinigte Aufforderung der sinnlichen und geistigen Kräfte immer den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, so hat er wahrhaftig nicht um so viel schlechter geschrieben, als er dem Höchsten näher gekommen ist. Der gemeine Beurtheiler freilich, der, ohne Sinn für jene Harmonie, immer nur auf das Einzelne dringt, der in der Peterskirche selbst nur die Pfeiler suchen würde, welche dieses künstliche Firmament unterstützen, dieser wird es ihm wenig Dank wissen, daß er ihm eine doppelte Mühe machte; denn ein solcher muß ihn freilich erst übersetzen, wenn er ihn verstehen will, so wie der bloße nackte Verstand, entblößt von allem Darstellungsvermögen, das Schöne und Harmonische in der Natur wie in der Kunst erst in seine Sprache umsetzen und auseinanderlegen, kurz, so wie der Schüler, um zu lesen, erst buchstabiren muß. Aber von der Beschränktheit und Bedürftigkeit seiner Leser empfängt der darstellende Schriftsteller niemals das Gesetz. Dem Ideal, das er in sich selbst trägt, geht er entgegen, unbekümmert, wer ihm etwa folgt und wer zurückbleibt. Es werden Viele zurückbleiben; denn so selten es schon ist, auch nur denkende Leser zu finden, so ist es doch noch unendlich seltener, solche anzutreffen, welche darstellend denken können. Ein solcher Schriftsteller wird es also der Natur der Sache nach sowol mit Denjenigen verderben, welche nur anschauen und nur empfinden; denn er legt ihnen die saure Arbeit des Denkens auf, als mit Denjenigen, welche nur denken; denn er fordert von ihnen, was für sie schlechthin unmöglich ist, lebendig

zu bilden. Weil aber Beide nur sehr unvollkommene Repräsentanten gemeiner und ächter Menschheit sind, welche durchaus Harmonie jener beiden Geschäfte fordert, so bedeutet ihr Widerspruch nichts; vielmehr bestätigen ihm ihre Urtheile, daß er erreichte, was er suchte. Der abstracte Denker findet seinen Inhalt gedacht und der anschauende Leser seine Schreibart lebendig; Beide billigen also, was sie fassen, und vermissen nur, was ihr Vermögen übersteigt.

Ein solcher Schriftsteller ist aber aus eben diesem Grunde ganz und gar nicht dazu gemacht, einen Unwissenden mit dem Gegenstande, den er behandelt, bekannt zu machen oder im eigentlichsten Sinne des Worts zu l e h r e n. Dazu ist er glücklicherweise auch nicht nöthig, weil es für den Unterricht der Schüler nie an Subjecten fehlen wird. Der Lehrer in strengster Bedeutung muß sich nach der Bedürftigkeit richten; er geht von der Voraussetzung des Unvermögens aus, da hingegen Jener von seinem Leser oder Zuhörer schon eine gewisse Integrität und Ausbildung fordert. Dafür schränkt sich aber seine Wirkung auch nicht darauf ein, blos todte Begriffe mitzutheilen; er ergreift mit lebendiger Energie das Lebendige und bemächtigt sich des ganzen Menschen, seines Verstandes, seines Gefühls, seines Willens zugleich.

Wenn es für die Gründlichkeit der Erkenntniß nachtheilig befunden wurde, bei dem eigentlichen Lernen den Forderungen des Geschmacks Raum zu geben, so wird dadurch keineswegs behauptet, daß die Bildung dieses Vermögens bei dem Studirenden zu frühzeitig sei. Ganz im Gegentheil soll man ihn aufmuntern und veranlassen, Kenntnisse, die er sich auf dem Wege der Schule zu eigen machte, auf dem Wege der lebendigen Darstellung mitzutheilen. Sobald das Erstere nur beobachtet worden ist, kann das Zweite keine andere als nützliche Folgen haben. Gewiß muß man einer Wahrheit schon in hohem Grad mächtig sein, um ohne Gefahr die Form verlassen zu können, in der sie gefunden wurde; man muß einen großen Verstand besitzen, um selbst in dem freien Spiele der Imagination sein Object nicht zu verlieren. Wer mir seine Kenntnisse in schulgerechter Form überliefert, der überzeugt mich zwar, daß er sie richtig faßte und zu behaupten weiß; wer aber zugleich im Stande ist, sie in einer schönen Form mitzutheilen, der beweist nicht nur, daß er dazu gemacht ist, sie zu erweitern, er beweist auch, daß er sie in seine Natur aufgenommen und in seinen Handlungen darzustellen fähig ist. Es giebt für die Resultate des Denkens keinen andern Weg zu dem Willen und in das Leben als durch die selbstthätige Bildungskraft. Nichts,

als was in uns selbst schon lebendige That ist, kann es außer uns werden, und es ist mit Schöpfungen des Geistes wie mit organischen Bildungen: nur aus der Blüthe geht die Frucht vor.

Wenn man überlegt, wie viele Wahrheiten als innere Anschauungen längst schon lebendig wirkten, ehe die Philosophie sie demonstrirte, und wie kraftlos öfters die demonstrirtesten Wahrheiten für das Gefühl und den Willen bleiben, so erkennt man, wie wichtig es für das praktische Leben ist, diesen Wink der Natur zu befolgen und die Erkenntnisse der Wissenschaft wieder in lebendige Anschauung umzuwandeln. Nur auf diese Art ist man im Stande, an den Schätzen der Weisheit auch Diejenigen Antheil nehmen zu lassen, denen schon ihre Natur untersagte, den unnatürlichen Weg der Wissenschaft zu wandeln. Die Schönheit leistet hier in Rücksicht auf die Erkenntniß eben das, was sie im Moralischen in Rücksicht auf die Handlungsweise leistet; sie vereinigt die Menschen in den Resultaten und in der Materie, die sich in der Form und in den Gründen niemals vereinigt haben würden.

Das andre Geschlecht kann und darf seiner Natur und seiner schönen Bestimmung nach mit dem männlichen nie die Wissenschaft, aber durch das Medium der Darstellung kann es mit demselben die Wahrheit theilen. Der Mann läßt es sich noch wol gefallen, daß sein Geschmack beleidigt wird, wenn nur der innere Gehalt den Verstand entschädigt. Gewöhnlich ist es ihm nur desto lieber, je härter die Bestimmtheit hervortritt und je reiner sich das innere Wesen von der Erscheinung absondert. Aber das Weib vergiebt dem reichsten Inhalt die vernachlässigte Form nicht, und der ganze innre Bau seines Wesens giebt ihm ein Recht zu dieser strengen Forderung. Dieses Geschlecht, das, wenn es auch nicht durch Schönheit herrschte, schon allein deswegen das schöne Geschlecht heißen müßte, weil es durch Schönheit beherrscht wird, zieht Alles, was ihm vorkommt, vor den Richterstuhl der Empfindung, und was nicht zu dieser spricht oder sie gar beleidigt, ist für dasselbe verloren.[1]) Freilich kann ihm in diesem Canal nur die Materie der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst überliefert werden, die von ihrem Beweis unzertrennlich ist. Aber glücklicherweise braucht es auch nur die Materie der Wahrheit, um seine höchste Vollkommenheit zu er-

1) Vgl. „Weibliches Urtheil" (I. 1. S. 169):
„Männer richten nach Gründen; des Weibes Urtheil ist seine Liebe; wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib."

reichen, und die bisher erschienenen Ausnahmen können den Wunsch nicht erregen, daß sie zur Regel werden möchten.

Das Geschäft also, welches die Natur dem andern Geschlecht nicht blos nachließ, sondern verbot, muß der Mann doppelt auf sich nehmen, wenn er anders dem Weibe in diesem wichtigen Punkt des Daseins auf gleicher Stufe begegnen will. Er wird also so viel, als er nur immer kann, aus dem Reich der Abstraction, wo er regiert, in das Reich der Einbildungskraft und Empfindung hinüberzuziehen suchen, wo das Weib zugleich Muster und Richterin ist. Er wird, da er in dem weiblichen Geiste keine dauerhaften Pflanzungen anlegen kann, so viele Blüthen und Früchte, als immer möglich ist, auf seinem eigenen Feld zu erzielen suchen, um den schnell verwelkenden Vorrath auf dem andern desto öfter erneuern und da, wo keine natürliche Ernte reift, eine künstliche unterhalten zu können. Der Geschmack verbessert — oder verbirgt — den natürlichen Geistesunterschied beider Geschlechter, er nährt und schmückt den weiblichen Geist mit den Producten des männlichen und läßt das reizende Geschlecht empfinden, wo es nicht gedacht, und genießen, wo es nicht gearbeitet hat.

Dem Geschmack ist also unter den Einschränkungen, deren ich bisher erwähnte, bei Mittheilung der Erkenntniß zwar die Form anvertraut, aber unter der ausdrücklichen Bedingung, daß er sich nicht an dem Inhalt vergreife. Er soll nie vergessen, daß er einen fremden Auftrag ausrichtet und nicht seine eignen Geschäfte führt. Sein ganzer Antheil soll darauf eingeschränkt sein, das Gemüth in eine der Erkenntniß günstige Stimmung zu versetzen; aber in Allem dem, was die Sache betrifft, soll er sich durchaus keiner Autorität anmaßen.

Wenn er das Letztere thut — wenn er *sein* Gesetz, welches kein anderes ist, als der Einbildungskraft gefällig zu sein und in der Betrachtung zu vergnügen, zum obersten erhebt — wenn er dieses Gesetz nicht blos auf die *Behandlung*, sondern auch auf die *Sache* anwendet und nach Maaßgabe desselben die Materialien nicht blos ordnet, sondern wählt, so überschreitet er nicht nur, sondern veruntreut seinen Auftrag und verfälscht das Object, das er uns treu überliefern sollte. Nach dem, was die Dinge *sind*, wird jetzt nicht mehr gefragt, sondern wie sie sich am Besten den Sinnen empfehlen. Die strenge Consequenz der Gedanken, welche blos hätte verborgen werden sollen, wird als eine lästige Fessel weggeworfen; die Vollkommenheit wird der Annehmlichkeit, die Wahrheit der Theile der Schönheit des Ganzen, das

innere Wesen dem äußern Eindruck aufgeopfert. Wo aber der Inhalt sich nach der Form richten muß, da ist gar kein Inhalt; die Darstellung ist leer, und anstatt sein Wissen vermehrt zu haben, hat man blos ein unterhaltendes Spiel getrieben.

Schriftsteller, welche mehr Witz als Verstand und mehr Geschmack als Wissenschaft besitzen, machen sich dieser Betrügerei nur allzu oft schuldig, und Leser, die mehr zu empfinden als zu denken gewohnt sind, zeigen sich nur zu bereitwillig, sie zu verzeihen. Ueberhaupt ist es bedenklich, dem Geschmack seine völlige Ausbildung zu geben, ehe man den Verstand als reine Denkkraft geübt und den Kopf mit Begriffen bereichert hat. Denn da der Geschmack nur immer auf die Behandlung und nicht auf die Sache sieht, so verliert sich da, wo er der alleinige Richter ist, aller Sachunterschied der Dinge. Man wird gleichgiltig gegen die Realität und setzt endlich allen Werth in die Form und in die Erscheinung.

Daher der Geist der Oberflächlichkeit und Frivolität, den man sehr oft bei solchen Ständen und in solchen Zirkeln herrschen sieht, die sich sonst nicht mit Unrecht der höchsten Verfeinerung rühmen. Einen jungen Menschen in diese Zirkel der Grazien einzuführen, ehe die Musen ihn als mündig entlassen haben, muß ihm nothwendig verderblich werden, und es kann gar nicht fehlen, daß eben das, was dem reifen Jüngling die äußere Vollendung giebt, den unreifen zum Gecken macht.*) Stoff ohne Form ist freilich nur ein halber Besitz; denn die herrlichsten Kenntnisse liegen in einem Kopf, der ihnen keine Gestalt zu geben weiß, wie todte Schätze vergraben. Form ohne Stoff hingegen ist gar nur der

*) Herr Garve hat in seiner einsichtsvollen Vergleichung bürgerlicher und adeliger Sitten im I. Theil seiner Versuche &c. (einer Schrift, von der ich voraussetzen darf, daß sie in Jedermanns Händen sein werde) unter den Prärogativen des adeligen Jünglings auch die frühzeitige Competenz desselben zu dem Umgange mit der großen Welt angeführt, von welchem der bürgerliche schon durch seine Geburt ausgeschlossen ist. Ob aber dieses Vorrecht, welches in Absicht auf die äußere und ästhetische Bildung unstreitig als ein Vortheil zu betrachten ist, auch in Absicht auf die innere Bildung des adeligen Jünglings, und also auf das Ganze seiner Erziehung, noch ein Gewinn heißen könne, darüber hat uns Herr Garve seine Meinung nicht gesagt, und ich zweifle, ob er eine solche Behauptung würde rechtfertigen können. So viel auch auf diesem Wege an Form zu gewinnen ist, so viel muß dadurch an Materie versäumt werden, und wenn man überlegt, wie viel leichter sich Form zu einem Inhalt, als Inhalt zu einer Form findet, so dürfte der Bürger den Edelmann um dieses Prärogativ nicht sehr beneiden. Wenn es freilich auch fernerhin bei der Einrichtung bleiben soll, daß der Bürgerliche arbeitet und der Adelige repräsentirt, so kann man kein passenderes Mittel dazu wählen als gerade diesen Unterschied in der Erziehung; aber ich zweifle, ob der Adelige sich eine solche Theilung immer gefallen lassen wird.

Schatte eines Besitzes, und alle Kunstfertigkeit im Ausdruck kann Demjenigen nichts helfen, der nichts auszudrücken hat.

Wenn also die schöne Cultur nicht auf diesen Abweg führen soll, so muß der Geschmack nur die äußere Gestalt, Vernunft und Erfahrung aber das innere Wesen bestimmen. Wird der Eindruck auf den Sinn zum höchsten Richter gemacht und die Dinge blos auf die Empfindung bezogen, so tritt der Mensch niemals aus der Dienstbarkeit der Materie, so wird es niemals Licht in seinem Geist, kurz, so verliert er ebenso viel an Freiheit der Vernunft, als er der Einbildungskraft zuviel verstattet.

Das Schöne thut seine Wirkung schon bei der bloßen Betrachtung, das Wahre will Studium. Wer also blos seinen Schönheitssinn übte, der begnügt sich auch da, wo schlechterdings Studium nöthig ist, mit der superficiellen Betrachtung und will auch da blos verständig spielen, wo Anstrengung und Ernst erfordert wird. Durch die bloße Betrachtung wird aber nie etwas gewonnen. Wer etwas Großes leisten will, muß tief eindringen, scharf unterscheiden, vielseitig verbinden und standhaft beharren. Selbst der Künstler und Dichter, obgleich Beide nur für das Wohlgefallen bei der Betrachtung arbeiten, können nur durch ein anstrengendes und nichts weniger als reizendes Studium dahin gelangen, daß ihre Werke uns spielend ergetzen.

Dieses scheint mir auch der untrügliche Probirstein zu sein, woran man den bloßen Dilettanten von dem wahrhaften Kunstgenie unterscheiden kann. Der verführerische Reiz des Großen und Schönen, das Feuer, womit es die jugendliche Imagination entzündet, und der Anschein von Leichtigkeit, womit es die Sinne täuscht, haben schon manchen Unerfahrnen beredet, Palette oder Leyer zu ergreifen und auszugießen in Gestalten oder Tönen, was in ihm lebendig wurde. In seinem Kopf arbeiten dunkle Ideen wie eine werdende Welt, die ihn glauben machen, daß er begeistert sei. Er nimmt das Dunkle für das Tiefe, das Wilde für das Kräftige, das Unbestimmte für das Unendliche, das Sinnlose für das Uebersinnliche — und wie gefällt er sich nicht in seiner Geburt! Aber des Kenners Urtheil will dieses Zeugniß der warmen Selbstliebe nicht bestätigen. Mit ungefälliger Kritik zerstört er das Gaukelwerk der schwärmenden Bildungskraft und leuchtet ihm in den tiefen Schacht der Wissenschaft und Erfahrung hinunter, wo jedem Ungeweihten verborgen der Quell aller wahren Schönheit entspringt. Schlummert nun ächte Geniuskraft in dem fragenden Jüngling, so wird zwar anfangs seine Bescheidenheit stutzen, aber der Muth des wahren Talents wird

ihn bald zu Versuchen ermuntern. Er studirt, wenn die Natur ihn zum plastischen Künstler ausstattete, den menschlichen Bau unter dem Messer des Anatomikers, steigt in die unterste Tiefe, um auf der Oberfläche wahr zu sein, und frägt bei der ganzen Gattung herum, um dem Individuum sein Recht zu erweisen. Er behorcht, wenn er zum Dichter geboren ist, die Menschheit in seiner eigenen Brust, um ihr unendlich wechselndes Spiel auf der weiten Bühne der Welt zu verstehen, unterwirft die üppige Phantasie der Disciplin des Geschmackes und läßt den nüchternen Verstand die Ufer ausmessen, zwischen welchen der Strom der Begeisterung brausen soll. Ihm ist es wohlbekannt, daß nur aus dem unscheinbar Kleinen das Große erwächst, und Sandkorn für Sandkorn trägt er das Wundergebäude zusammen, das uns in einem einzigen Eindruck jetzt schwindelnd [1]) faßt. Hat ihn hingegen die Natur blos zum Dilettanten gestempelt, so erkältet die Schwierigkeit seinen kraftlosen Eifer, und er verläßt entweder, wenn er bescheiden ist, eine Bahn, die ihm Selbstbetrug anwies, oder wenn er es nicht ist, verkleinert er das große Ideal nach dem kleinen Durchmesser seiner Fähigkeit, weil er nicht im Stande ist, seine Fähigkeit nach dem großen Maaßstab des Ideals zu erweitern. Das ächte Kunstgenie ist also immer daran zu erkennen, daß es bei dem glühendsten Gefühl für das Ganze Kälte und ausdauernde Geduld für das Einzelne behält und, um der Vollkommenheit keinen Abbruch zu thun, lieber den Genuß der Vollendung aufopfert. Dem bloßen Liebhaber verleidet die Mühseligkeit des Mittels den Zweck, und er möchte es gern beim Hervorbringen so bequem haben als bei der Betrachtung. [2])

Bisher ist von den Nachtheilen geredet worden, welche aus einer übertriebenen Empfindlichkeit für das Schöne der Form und aus zu weit ausgedehnten ästhetischen Forderungen für das

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Die Ideale" (I. 1. S. 71):
„Beschäftigung, die nie ermattet,
Die langsam schafft, doch nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht."

2) In den „Horen" (1795. 9. St.) schließt hiemit der Aufsatz „Von den nothwendigen Grenzen des Schönen" ꝛc. ab. Der nun folgende Abschnitt, wie bereits bemerkt, in den „Horen" (1795. 11. St.) eine selbstständige Abhandlung unter dem Titel: „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten", beginnt daselbst mit den Worten: „In einem der vorigen Aufsätze ist von den Nachtheilen" u. s. w. S. die Anmerkung auf S. 445.

Denken und für die Einsicht erwachsen. Von weit größerer Bedeutung aber sind eben diese Anmaßungen des Geschmackes, wenn sie den Willen zu ihrem Gegenstand haben; denn es ist doch etwas ganz Anderes, ob uns der übertriebene Hang für das Schöne an Erweiterung unsers Wissens verhindert, oder ob er den Charakter verderbt und uns Pflichten verletzen macht. Belletristische Willkürlichkeit im Denken ist freilich etwas sehr Uebles und muß den Verstand verfinstern; aber eben diese Willkürlichkeit, auf Maximen des Willens angewandt, ist etwas Böses und muß unausbleiblich das Herz verderben. Und zu diesem gefahrvollen Extrem neigt die ästhetische Verfeinerung den Menschen, sobald er sich dem Schönheitsgefühle ausschließend anvertraut und den Geschmack zum unumschränkten Gesetzgeber seines Willens macht.

Die moralische Bestimmung des Menschen fordert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluß sinnlicher Antriebe, und der Geschmack, wie wir wissen, arbeitet ohne Unterlaß daran, das Band zwischen der Vernunft und den Sinnen immer inniger zu machen. Nun bewirkt er dadurch zwar, daß die Begierden sich veredeln und mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmender werden, aber selbst daraus kann für die Moralität zuletzt große Gefahr entstehen.

Dafür nämlich, daß bei dem ästhetisch verfeinerten Menschen die Einbildungskraft auch in ihrem freien Spiele sich nach Gesetzen richtet und daß der Sinn sich gefallen läßt, nicht ohne Beistimmung der Vernunft zu genießen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienst verlangt, in dem Ernst ihrer Gesetzgebung sich nach dem Interesse der Einbildungskraft zu richten und nicht ohne Beistimmung der sinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die sittliche Verbindlichkeit des Willens, die doch ganz ohne alle Bedingung gilt, wird unvermerkt als ein Contract angesehen, der den einen Theil nur so lange bindet, als der andere ihn erfüllt. Die zufällige Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als nothwendige Bedingung festgesetzt und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet.

Wie der Charakter nach und nach in diese Verderbniß gerathe, läßt sich auf folgende Art begreiflich machen.

So lange der Mensch noch ein Wilder ist, seine Triebe blos auf materielle Gegenstände gehen und ein Egoism von der gröbern Art seine Handlungen leitet, kann die Sinnlichkeit nur durch ihre blinde Stärke der Moralität gefährlich sein und sich den Vor-

schriften der Vernunft blos als eine Macht widersetzen. Die Stimme der Gerechtigkeit, der Mäßigung, der Menschlichkeit wird von der lauter sprechenden Begierde überschrien. Er ist fürchterlich in seiner Rache, weil er die Beleidigung fürchterlich empfindet. Er raubt und mordet, weil seine Gelüste dem schwachen Zügel der Vernunft noch zu mächtig sind. Er ist ein wüthendes Thier gegen Andre, weil ihn selbst der Naturtrieb noch thierisch beherrscht.

Vertauscht er aber diesen wilden Naturstand mit dem Zustande der Verfeinerung, veredelt der Geschmack seine Triebe, weist er denselben würdigere Objecte in der moralischen Welt an, mäßigt er ihre rohen Ausbrüche durch die Regel der Schönheit, so kann es geschehen, daß eben diese Triebe, die vorher nur durch ihre blinde Gewalt furchtbar waren, durch einen Anschein von Würde und durch eine angemaßte Autorität der Sittlichkeit des Charakters noch weit gefährlicher werden und unter der Maske von Unschuld, Adel und Reinigkeit eine weit schlimmere Tyrannei gegen den Willen ausüben.

Der Mensch von Geschmack entzieht sich freiwillig dem groben Joch des Instincts. Er unterwirft seinen Trieb nach Vergnügen der Vernunft und versteht sich dazu, die Objecte seiner Begierden sich von dem denkenden Geist bestimmen zu lassen. Je öfter nun der Fall sich erneuert, daß das moralische und das ästhetische Urtheil, das Sittengefühl und das Schönheitsgefühl in demselben Objecte zusammentreffen und in demselben Ausspruche sich begegnen, desto mehr wird die Vernunft geneigt, einen so sehr vergeistigten Trieb für einen der ihrigen zu halten und ihm zuletzt das Steuer des Willens mit uneingeschränkter Vollmacht zu übergeben.

So lange noch Möglichkeit vorhanden ist, daß Neigung und Pflicht in demselben Object des Begehrens zusammentreffen, so kann diese Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl keinen positiven Schaden anrichten, obgleich, streng genommen, für die Moralität der einzelnen Handlungen dadurch nichts gewonnen wird. Aber der Fall verändert sich gar sehr, wenn Empfindung und Vernunft ein verschiedenes Interesse haben — wenn die Pflicht ein Betragen gebietet, das den Geschmack empört, oder wenn sich dieser zu einem Object hingezogen sieht, das die Vernunft als moralische Richterin zu verwerfen gezwungen ist.

Jetzt nämlich tritt auf einmal die Nothwendigkeit ein, die Ansprüche des moralischen und ästhetischen Sinnes, die ein so langes Einverständniß beinahe unentwirrbar vermengte, auseinanderzusetzen, ihre gegenseitigen Befugnisse zu bestimmen und den wahren

Gewalthaber im Gemüth zu erfahren. Aber eine so ununterbrochene Repräsentation hat ihn in Vergessenheit gebracht, und die lange Observanz, den Eingebungen des Geschmacks unmittelbar zu gehorchen und sich dabei wohl zu befinden, mußte diesem unvermerkt den Schein eines Rechts erwerben. Bei der Untadelhaftigkeit, womit der Geschmack seine Aufsicht über den Willen verwaltete, konnte es nicht fehlen, daß man seinen Aussprüchen nicht eine gewisse Achtung zugestand, und diese Achtung ist es eben, was die Neigung jetzt mit verfänglicher Dialektik gegen die Gewissenspflicht geltend macht.

Achtung ist ein Gefühl, welches nur für das Gesetz, und was demselben entspricht, kann empfunden werden. Was Achtung fordern kann, macht auf unbedingte Huldigung Anspruch. Die veredelte Neigung, welche sich Achtung zu erschleichen gewußt hat, will also der Vernunft nicht mehr untergeordnet, sie will ihr beigeordnet sein. Sie will für keinen treubrüchigen Unterthan gelten, der sich gegen seinen Oberherrn auflehnt; sie will als eine Majestät angesehen sein und mit der Vernunft als sittliche Gesetzgeberin wie Gleich mit Gleichem handeln. Die Wagschalen stehen also, wie sie vorgiebt, dem Rechte nach gleich, und wie sehr ist da nicht zu fürchten, daß das Interesse den Ausschlag geben werde!

Unter allen Neigungen, die von dem Schönheitsgefühl abstammen und das Eigenthum feiner Seelen sind, empfiehlt keine sich dem moralischen Gefühl so sehr als der veredelte Affect der Liebe, und keine ist fruchtbarer an Gesinnungen, die der wahren Würde des Menschen entsprechen. Zu welchen Höhen trägt sie nicht die menschliche Natur, und was für göttliche Funken weiß sie nicht oft auch aus gemeinen Seelen zu schlagen! Von ihrem heiligen Feuer wird jede eigennützige Neigung verzehrt, und reiner können Grundsätze selbst die Keuschheit des Gemüths kaum bewahren, als die Liebe des Herzens Adel bewacht. Oft, wo jene noch kämpften, hat die Liebe schon für sie gesiegt und durch ihre allmächtige Thatkraft Entschlüsse beschleunigt, welche die bloße Pflicht der schwachen Menschheit umsonst würde abgefordert haben. Wer sollte wol einem Affecte mißtrauen, der das Vortreffliche in der menschlichen Natur so kräftig in Schutz nimmt und den Erbfeind aller Moralität, den Egoism, so siegreich bestreitet?

Aber man wage es ja nicht mit diesem Führer, wenn man nicht schon durch einen bessern gesichert ist. Der Fall soll eintreten, daß der geliebte Gegenstand unglücklich ist, daß er um unsertwillen unglücklich ist, daß es von uns abhängt, ihn durch

Aufopferung einiger moralischen Bedenklichkeiten glücklich zu machen. „Sollen wir ihn leiden lassen, um ein reines Gewissen zu behalten? Erlaubt dieses der uneigennützige, großmüthige, seinem Gegenstand ganz dahingegebene, über seinen Gegenstand ganz sich selbst vergessende Affect? Es ist wahr, es läuft wider unser Gewissen, von dem unmoralischen Mittel Gebrauch zu machen, wodurch ihm geholfen werden kann — aber heißt das lieben, wenn man bei dem Schmerz des Geliebten noch an sich selbst denkt? Wir sind doch also mehr für uns besorgt als für den Gegenstand unserer Liebe, weil wir lieber diesen unglücklich sehen, als es durch die Vorwürfe unsers Gewissens selbst sein wollen?“ So sophistisch weiß dieser Affect die moralische Stimme in uns, wenn sie seinem Interesse entgegensteht, als eine Anregung der Selbstliebe verächtlich zu machen und unsre sittliche Würde als ein Bestandstück unsrer Glückseligkeit vorzustellen, welche zu veräußern in unsrer Willkür steht. Ist unser Charakter nicht durch gute Grundsätze fest verwahrt, so werden wir schändlich handeln bei allem Schwung einer exaltirten Einbildungskraft und über unsre Selbstliebe einen glorreichen Sieg zu erfechten glauben, indem wir gerade umgekehrt ihr verächtliches Opfer sind. In dem bekannten französischen Roman „Liaisons dangereuses“ [1]) findet man ein sehr treffendes Beispiel dieses Betruges, den die Liebe einer sonst reinen und schönen Seele spielt. Die Präsidentin von Tourvel ist aus Ueberraschung gefallen, und nun sucht sie ihr gequältes Herz durch den Gedanken zu beruhigen, daß sie ihre Tugend der Großmuth geopfert habe.

Die sogenannten unvollkommenen Pflichten sind es vorzüglich, die das Schönheitsgefühl in Schutz nimmt und nicht selten gegen

1) Von Choderlos de Laclos (oder von Constant in Lausanne?), 1782. Dieser Roman, der anonym erschien, befand sich in Schiller's Besitz. Vgl. Schiller an Körner, Tharandt, den 22. April 1787: „Die „Liaisons dangereuses“ sind allerliebst geschrieben. Ein fortreißendes Interesse — feiner und lebhafter Witz — eine musterhafte Leichtigkeit für die Briefgattung — dabei treffende, wahre Bemerkungen über den Menschen und Sentiment. Ich gestehe, daß ich Weniges mit so vielem Vergnügen gelesen habe. Es ist in der That Schade, daß ein großer Theil der Schönheit des Buchs in dem liegt, was man mit gutem Gewissen nicht allgemein machen kann — denn das Uebrige ist selbst für die Bildung zu empfehlen. Die Briefe des kleinen Volanges zum Beispiel sind eine vortreffliche Schilderung der ersten unschuldigen Liebe. Du wirst mich für paradox halten, aber ich muß Dir gestehen, daß es mir feine und wirklich edle Gefühle gegeben hat — ich würde vor dem Frauenzimmer nicht erröthen, das mir gestände, diese Briefe gelesen und vortrefflich gefunden zu haben — ich würde es nicht, nämlich wenn ich wüßte, daß dieses Frauenzimmer Geist genug hätte, sie ganz zu verstehen. Uebrigens wünschte ich von diesem und ähnlichen Büchern die nachläßig-schöne und geistvolle Schreibart annehmen zu können, die in unserer Sprache fast nicht erreicht wird.“

die vollkommenen behauptet. Da sie der Willkür des Subjects weit mehr anheimstellen und zugleich einen Glanz von Verdienstlichkeit von sich werfen, so empfehlen sie sich dem Geschmack ungleich mehr als die vollkommenen, die unbedingt mit strenger Nöthigung gebieten. Wie viele Menschen erlauben sich nicht, ungerecht zu sein, um großmüthig sein zu können! Wie Viele giebt es nicht, die, um einem Einzelnen wohlzuthun, die Pflicht gegen das Ganze verletzen, und umgekehrt, die sich eher eine Unwahrheit als eine Indelicatesse, eher eine Verletzung der Menschlichkeit als der Ehre verzeihen, die, um die Vollkommenheit ihres Geistes zu beschleunigen, ihren Körper zu Grund richten und, um ihren Verstand auszuschmücken, ihren Charakter erniedrigen! Wie Viele giebt es nicht, die selbst vor einem Verbrechen nicht erschrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen steht, die ein Ideal politischer Glückseligkeit durch alle Gräuel der Anarchie verfolgen, Gesetze in den Staub treten, um für bessere Platz zu machen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende preiszugeben, um das Glück der nächstfolgenden dadurch zu befestigen! Die scheinbare Uneigennützigkeit gewisser Tugenden giebt ihnen einen Anstrich von Reinigkeit, der sie dreist genug macht, der Pflicht ins Angesicht zu trotzen, und Manchem spielt seine Phantasie den seltsamen Betrug, daß er über die Moralität noch hinaus und vernünftiger als die Vernunft sein will.

Der Mensch von verfeinertem Geschmack ist in diesem Stück einer sittlichen Verderbniß fähig, vor welcher der rohe Natursohn eben durch seine Rohheit gesichert ist. Bei dem Letztern ist der Abstand zwischen dem, was der Sinn verlangt, und dem, was die Pflicht gebietet, so abstechend und so grell, und seine Begierden haben so wenig Geistiges, daß sie sich, auch wenn sie ihn noch so despotisch beherrschen, doch nie bei ihm in Ansehen setzen können. Reizt ihn also die überwiegende Sinnlichkeit zu einer unrechten Handlung, so kann er der Versuchung zwar unterliegen, aber er wird sich nicht verbergen, daß er fehlt, und der Vernunft sogar in demselben Augenblick huldigen, wo er ihrer Vorschrift entgegenhandelt. Der verfeinerte Zögling der Kunst hingegen will es nicht Wort haben, daß er fällt, und um sein Gewissen zu beruhigen, belügt er es lieber. Er möchte zwar gern der Begierde nachgeben, aber ohne dadurch in seiner eigenen Achtung zu sinken. Wie bewerkstelligt er nun dieses? Er stürzt die höhere Autorität vorher um, die seiner Neigung entgegensteht,

und ehe er das Gesetz übertritt, zieht er die Befugniß des Gesetzgebers in Zweifel. Sollte man es glauben, daß ein verkehrter Wille den Verstand so verkehren könne? Alle Würde, auf welche eine Neigung Anspruch machen kann, hat sie blos ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft zu verdanken, und nun ist sie so verblendet als dreist, auch bei ihrem Widerstreit mit der Vernunft sich dieser Würde anzumaßen, ja, sich derselben sogar gegen das Ansehen der Vernunft zu bedienen.

So gefährlich kann es für die Moralität des Charakters ausschlagen, wenn zwischen den sinnlichen und den sittlichen Trieben, die doch nur im Ideale und nie in der Wirklichkeit vollkommen einig sein können, eine zu innige Gemeinschaft herrscht. Zwar die Sinnlichkeit wagt bei dieser Gemeinschaft nichts, da sie nichts besitzt, was sie nicht hingeben müßte, sobald die Pflicht spricht und die Vernunft das Opfer fordert. Für die Vernunft aber als sittliche Gesetzgeberin wird desto mehr gewagt, wenn sie sich von der Neigung *schenken* läßt, was sie ihr *abfordern* könnte; denn unter dem Schein von *Freiwilligkeit* kann sich leicht das Gefühl der *Verbindlichkeit* verlieren, und ein Geschenk läßt sich verweigern, wenn der Sinnlichkeit einmal die Leistung beschwerlich fallen sollte. Ungleich sicherer ist es also für die Moralität des Charakters, wenn die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigstens momentweise aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters *unmittelbar* gebietet und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigt.

Man sagt daher ganz richtig, daß die ächte Moralität sich nur in der Schule der Widerwärtigkeit bewähre und eine anhaltende Glückseligkeit leicht eine Klippe der Tugend werde. Glückselig nenne ich Den, der, um zu genießen, nicht nöthig hat, Unrecht zu thun, und um recht zu handeln, nicht nöthig hat, zu entbehren. Der ununterbrochen glückliche Mensch sieht also die Pflicht nie von Angesicht, weil seine gesetzmäßigen und geordneten Neigungen das Gebot der Vernunft immer *anticipiren* und keine Versuchung zum Bruch des Gesetzes das Gesetz bei ihm in Erinnerung bringt. Einzig durch den Schönheitssinn, den Statthalter der Vernunft in der Sinnenwelt regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die Würde seiner Bestimmung zu erfahren. Der Unglückliche hingegen, wenn er zugleich ein Tugendhafter ist, genießt den erhabenen Vorzug, mit der göttlichen Majestät des Gesetzes *unmittelbar* zu verkehren und, da *seiner* Tugend keine Neigung hilft, die Freiheit des Dämons noch als Mensch zu beweisen.

79.

Ueber naive und sentimentalische Dichtung.[1])

Es giebt Augenblicke in unserm Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralen, Thieren, Landschaften, sowie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unsern Sinnen wohlthut, auch nicht weil sie unsern Verstand oder Geschmack befriedigt (von Beiden kann oft das Gegentheil stattfinden), sondern blos weil sie Natur ist, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. Jeder feinere Mensch, dem es nicht ganz und gar an Empfindung

1) Zuerst erschienen in: „Die Horen. Jahrgang 1795. Elftes Stück." S. 43—76, unter dem Titel: Ueber das Naive; im zwölften Stück, S. 1 bis 55, die Fortsetzung unter dem Titel: Die sentimentalischen Dichter, und ebendaselbst, Jahrgang 1796, im ersten Stück, S. 75—122: Beschluß der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichter nebst einigen Bemerkungen einen charakteristischen Unterschied unter den Menschen betreffend. Vereinigt unter obigem Gesammt-Titel, von Schiller in die Sammlung seiner kleineren prosaischen Schriften (Th. II. 1800. S. 3—216) aufgenommen.

Aus Schiller's Briefen an Körner sind nachstehende Stellen, in denen er sich über diesen Aufsatz ausspricht, von Interesse:

Den 21. September 1795: „Ich arbeite jetzt an einem Aufsatz über das Naive, der mir viel Freude macht. Diese Materie hat mich zu verschiedenen Betrachtungen über die Dichter alter und neuer Zeit veranlaßt, auch eine neue Eintheilung derselben mir an die Hand gegeben, die fruchtbar zu werden scheint. Sobald die erste Lieferung, die eigentlich nur Einleitung ist, fertig geworden, sende ich sie Dir noch vor dem Abdruck zu."

Den 19. October 1795 nennt er die Abhandlung über das Naive „mehr Skizze als ordentliche Ausführung."

Den 21. December 1795: „Der andere (Aufsatz), über das Naive, leitet eine sehr wichtige Materie über naive und sentimentalische Poesie ein, welche in den zwei folgenden Stücken weitläufig abgehandelt wird. Was ich darin über den poetischen Geist und seine zwei einzig möglichen Aeußerungen sage, wirst Du Deiner Aufmerksamkeit werth finden; es öffnet, wie ich hoffe, einen neuen und vielversprechenden Weg in die Theorie der Dichtkunst und kann in Rücksicht auf die poetische Kritik nicht ohne Folgen bleiben .... Ich werde durch diese Abhandlungen wenig Freunde bekommen; denn entweder habe ich Unrecht, oder man muß seine Urtheile über manche Dinge total reformiren. Das Letztere will den Leuten schwer ein, besonders Denen, die selbst eine Partei sind; aber es möchte auf der anderen Seite wieder nicht so leicht sein, meine Gründe zu widerlegen. Ueber die deutschen Poeten habe ich meine Meinung zwar mit der Achtung, die ihnen gebührt, aber ohne Tadel ganz herausgesagt; ist man ja auch sehr aufrichtig gegen mich gewesen."

fehlt, erfährt dieses, wenn er im Freien wandelt, wenn er auf dem Lande lebt oder sich bei den Denkmälern der alten Zeiten verweilt, kurz, wenn er in künstlichen Verhältnissen und Situationen mit dem Anblick der einfältigen Natur überrascht wird. Dieses nicht selten zum Bedürfniß erhöhte Interesse ist es, was vielen unsrer Liebhabereien für Blumen und Thiere, für einfache Gärten, für Spaziergänge, für das Land und seine Bewohner, für manche Producte des fernen Alterthums u. dergl. zum Grund liegt; vorausgesetzt, daß weder Affectation noch sonst ein zufälliges Interesse dabei im Spiele sei. Diese Art des Interesse an der Natur findet aber nur unter zwei Bedingungen statt. Fürs Erste ist es durchaus nöthig, daß der Gegenstand, der uns dasselbe einflößt, **Natur** sei oder doch von uns dafür gehalten werde; zweitens daß er (in weitester Bedeutung des Worts) **naiv** sei, d. h. daß die Natur mit der Kunst im Contraste stehe und sie beschäme. Sobald das Letzte zu dem Ersten hinzukommt, und nicht eher, wird die Natur zum Naiven.

Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anders als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen.

Diese Vorstellung ist schlechterdings nöthig, wenn wir an dergleichen Erscheinungen Interesse nehmen sollen. Könnte man einer gemachten Blume den Schein der Natur mit der vollkommensten Täuschung geben, könnte man die Nachahmung des Naiven in den Sitten bis zur höchsten Illusion treiben, so würde die Entdeckung, daß es Nachahmung sei, das Gefühl, von dem die Rede ist, gänzlich vernichten.*) Daraus erhellet, daß diese

---

*) **Kant**, meines Wissens der Erste, der über dieses Phänomen eigens zu reflectiren angefangen, erinnert, daß, wenn wir von einem Menschen den Schlag der Nachtigall bis zur höchsten Täuschung nachgeahmt fänden und uns dem Eindruck desselben mit ganzer Rührung überließen, mit der Zerstörung dieser Illusion alle unsere Lust verschwinden würde. Man sehe das Capitel **vom intellectuellen Interesse am Schönen** in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.[1]) Wer den Verfasser nur als einen großen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier auf eine Spur seines Herzens zu treffen und sich durch diese Entdeckung von dem hohen philosophischen Beruf dieses Mannes (welcher schlechterdings beide Eigenschaften verbunden forbert) zu überzeugen.

---

1) Ausgabe von 1794, S. 172 f.: „Was wird von Dichtern höher gepriesen als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall, in einsamen Gebüschen, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Lichte des Mondes? Indessen hat man Beispiele, daß, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgend ein lustiger Wirth seine zum Genuß der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer größten Zufriedenheit hintergangen hatte, daß er einen muthwilligen Burschen, welcher

Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist; denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es sich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Formen. Was hätte auch eine unscheinbare Blume, eine Quelle, ein bemooster Stein, das Gezwitscher der Vögel, das Summen der Bienen u. s. w. für sich selbst so Gefälliges für uns? Was könnte ihm gar einen Anspruch auf unsere Liebe geben? Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eignen Gesetzen, die innere Nothwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.

Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Cultur soll uns auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlornen Kindheit, die uns ewig das Theuerste bleibt, daher sie uns mit einer gewissen Wehmuth erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen.

Aber ihre Vollkommenheit ist nicht ihr Verdienst, weil sie nicht das Werk ihrer Wahl ist.[1]) Sie gewähren uns also die ganz eigene Lust, daß sie, ohne uns zu beschämen, unsere Muster sind. Eine beständige Göttererscheinung, umgeben sie uns, aber mehr erquickend als blendend. Was ihren Charakter ausmacht, ist gerade das, was dem unsrigen zu seiner Vollendung mangelt; was uns von ihnen unterscheidet, ist gerade das, was ihnen selbst zur Göttlichkeit fehlt. Wir sind frei, und sie sind nothwendig; wir wechseln, sie bleiben eins. Aber nur wenn Beides sich mit einander verbindet — wenn der Wille das Gesetz der Nothwendigkeit frei befolgt und bei allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor. Wir erblicken in ihnen also ewig das, was uns abgeht, aber wornach wir aufgefordert sind zu ringen, und dem

---

diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzuahmen wußte, in einem Gebüsche verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug sei, so wird Niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem anderen Singvogel beschaffen. Es muß Natur sein oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können."

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Das Höchste" (I. 1. S. 198):

„Suchst Du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es Dich lehren.
Was sie willenlos ist, sei Du es wollend — das ist's!"

wir uns, wenn wir es gleich niemals erreichen, doch in einem unendlichen Fortschritte zu nähern hoffen dürfen. Wir erblicken in uns einen Vorzug, der ihnen fehlt, aber dessen sie entweder überhaupt niemals, wie das Vernunftlose, oder nicht anders, als indem sie unsern Weg gehen, wie die Kindheit, theilhaftig werden können. Sie verschaffen uns daher den süßesten Genuß unserer Menschheit als Idee, ob sie uns gleich in Rücksicht auf jeden bestimmten Zustand unserer Menschheit nothwendig demüthigen müssen.

Da sich dieses Interesse für Natur auf eine Idee gründet, so kann es sich nur in Gemüthern zeigen, welche für Ideen empfänglich sind, d. h. in moralischen. Bei Weitem die mehresten Menschen affectiren es blos, und die Allgemeinheit dieses sentimentalischen Geschmacks zu unsern Zeiten, welcher sich besonders seit der Erscheinung gewisser Schriften, in empfindsamen Reisen,[1]) dergleichen Gärten, Spaziergängen und andern Liebhabereien dieser Art äußert, ist noch ganz und gar kein Beweis für die Allgemeinheit dieser Empfindungsweise. Doch wird die Natur auch auf den Gefühllosesten immer etwas von dieser Wirkung äußern, weil schon die allen Menschen gemeine Anlage zum Sittlichen dazu hinreichend ist[2]) und wir Alle ohne Unterschied, bei noch so großer Entfernung unserer Thaten von der Einfalt und Wahrheit der Natur, in der Idee dazu hingetrieben werden. Besonders stark und am Allgemeinsten äußert sich diese Empfindsamkeit für Natur auf Veranlassung solcher Gegenstände, welche in einer engern Verbindung mit uns stehen und uns den Rückblick auf uns selbst und die Unnatur in uns näher legen, wie z. B. bei Kindern und kindlichen Völkern. Man irrt, wenn man glaubt, daß es blos die Vorstellung der Hilflosigkeit sei, welche macht, daß wir in gewissen Augenblicken mit so viel Rührung bei Kindern verweilen. Das mag bei Denjenigen vielleicht der Fall sein, welche der Schwäche gegenüber nie etwas Anderes als ihre eigene Ueberlegenheit zu empfinden pflegen. Aber das Gefühl, von dem ich rede (es findet nur in ganz eigenen

---

1) Yorick's empfindsame Reise durch Frankreich und Italien, von Lorenz Sterne.

2) Kant, Kritik 2c.: „Dieses Interesse (an der Natur) ist der Verwandtschaft nach moralisch; und Der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohl gegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt, bei Dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuthen."

moralischen Stimmungen statt und ist nicht mit demjenigen zu verwechseln, welches die fröhliche Thätigkeit der Kinder in uns erregt), ist eher demüthigend als begünstigend für die Eigenliebe; und wenn ja ein Vorzug dabei in Betrachtung kommt, so ist dieser wenigstens nicht auf unserer Seite. Nicht weil wir von der Höhe unserer Kraft und Vollkommenheit auf das Kind herabsehen, sondern weil wir aus der Beschränktheit unsers Zustands, welche von der Bestimmung, die wir einmal erlangt haben, unzertrennlich ist, zu der grenzenlosen Bestimmbarkeit in dem Kinde und zu seiner reinen Unschuld hinaufsehen, gerathen wir in Rührung, und unser Gefühl in einem solchen Augenblick ist zu sichtbar mit einer gewissen Wehmuth gemischt, als daß sich diese Quelle desselben verkennen ließe. In dem Kinde ist die Anlage und Bestimmung, in uns ist die Erfüllung dargestellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt. Das Kind ist uns daher eine Vergegenwärtigung des Ideals, nicht zwar des erfüllten, aber des aufgegebenen, und es ist also keineswegs die Vorstellung seiner Bedürftigkeit und Schranken, es ist ganz im Gegentheil die Vorstellung seiner reinen und freien Kraft, seiner Integrität, seiner Unendlichkeit, was uns rührt.[1]) Dem Menschen von Sittlichkeit und Empfindung wird ein Kind deswegen ein heiliger Gegenstand sein, ein Gegenstand nämlich, der durch die Größe einer Idee jede Größe der Erfahrung vernichtet, und der, was er auch in der Beurtheilung des Verstandes verlieren mag, in der Beurtheilung der Vernunft wieder in reichem Maaße gewinnt.

Eben aus diesem Widerspruch zwischen dem Urtheile der Vernunft und des Verstandes geht die ganz eigene Erscheinung des gemischten Gefühls hervor, welches das Naive der Denkart in uns erregt. Es verbindet die kindliche Einfalt mit der kindischen; durch die letztere giebt es dem Verstand eine Blöße und bewirkt jenes Lächeln, wodurch wir unsre (theoretische) Ueberlegenheit zu erkennen geben. Sobald wir aber Ursache haben, zu glauben, daß die kindische Einfalt zugleich eine kindliche sei, daß folglich nicht Unverstand, nicht Unvermögen, sondern eine

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Der spielende Knabe" (I. 1. S. 174):
„Spiele, liebliche Unschuld! Noch ist Arkadien um Dich,
Und die freie Natur folgt nur dem fröhlichen Trieb;
Noch erschafft sich die üppige Kraft erdichtete Schranken,
Und dem willigen Muth fehlt noch die Pflicht und der Zweck.
Spiele! Bald wird die Arbeit kommen, die hagre, die ernste,
Und der gebietenden Pflicht mangeln die Lust und der Muth."

höhere (praktische) Stärke, ein Herz voll Unschuld und Wahrheit die Quelle davon sei, welches die Hilfe der Kunst aus innrer Größe verschmähte, so ist jener Triumph des Verstandes vorbei, und der Spott über die Einfältigkeit geht in Bewunderung der Einfachheit über. Wir fühlen uns genöthigt, den Gegenstand zu achten, über den wir vorher gelächelt haben, und, indem wir zugleich einen Blick in uns selbst werfen, uns zu beklagen, daß wir demselben nicht ähnlich sind. So entsteht die ganz eigene Erscheinung eines Gefühls, in welchem fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth zusammenfließen.*) Zum Naiven wird

---

*) **Kant**, in einer Anmerkung zu der Analytik des Erhabenen (Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. S. 225 der ersten Auflage), unterscheidet gleichfalls diese dreierlei Ingredienzien in dem Gefühl des Naiven, aber er giebt davon eine andre Erklärung. „Etwas aus Beidem (dem animalischen Gefühl des Vergnügens und dem geistigen Gefühl der Achtung) Zusammengesetztes findet sich in der Naivetät, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Aeußerung, und siehe, es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig und der, so sie blicken ließ, zu entblößen auch nicht gemeint war. Daß der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserm Urtheile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt, daß gleichsam der Schalk in uns selbst bloßgestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengesetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu), doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine kurze Zeit Erscheinung ist und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauern darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden läßt und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch die Verlegenheit Dessen, der den Stoff dazu hergiebt, darüber, daß er noch nicht nach Menschenweise gewitzigt ist, zu vergüten pflegt.“ — Ich gestehe, daß diese Erklärungsart mich nicht ganz befriedigt, und zwar vorzüglich deswegen nicht, weil sie von dem Naiven überhaupt etwas behauptet, was höchstens von einer Species desselben, dem Naiven der Ueberraschung, von welchem ich nachher reden werde, wahr ist. Allerdings erregt es Lachen, wenn sich Jemand durch Naivetät bloßgiebt, und in manchen Fällen mag dieses Lachen aus einer vorhergegangenen Erwartung, die in Nichts aufgelöst wird, fließen. Aber auch das Naive der edelsten Art, das Naive der Gesinnung, erregt immer ein Lächeln, welches doch schwerlich eine in Nichts aufgelöste Erwartung zum Grunde hat, sondern überhaupt nur aus dem Contrast eines gewissen Betragens mit den einmal angenommenen und erwarteten Formen zu erklären ist. Auch zweifle ich, ob die Bedauerniß, welche sich bei dem Naiven der letztern Art in unsre Empfindung mischt, der naiven Person und nicht vielmehr uns selbst oder vielmehr der Menschheit überhaupt gilt, an deren Verfall wir bei einem solchen Anlaß erinnert werden. Es ist zu offenbar eine moralische Trauer, die einen edlern Gegenstand haben muß als die physischen Uebel, von denen die

erfordert, daß die Natur über die Kunst den Sieg davontrage,*) es geschehe dies nun wider Wissen und Willen der Person oder mit völligem Bewußtsein derselben. In dem ersten Fall ist es das Naive der Ueberraschung und belustigt; in dem andern ist es das Naive der Gesinnung und rührt.

Bei dem Naiven der Ueberraschung muß die Person moralisch fähig sein, die Natur zu verleugnen; bei dem Naiven der Gesinnung darf sie es nicht sein, doch dürfen wir sie uns nicht als physisch unfähig dazu denken, wenn es als naiv auf uns wirken soll. Die Handlungen und Reden der Kinder geben uns daher auch nur so lange den reinen Eindruck des Naiven, als wir uns ihres Unvermögens zur Kunst nicht erinnern und überhaupt nur auf den Contrast ihrer Natürlichkeit mit der Künstlichkeit in uns Rücksicht nehmen. Das Naive ist eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird, und kann eben deswegen der wirklichen Kindheit in strengster Bedeutung nicht zugeschrieben werden.

In beiden Fällen aber, beim Naiven der Ueberraschung wie bei dem der Gesinnung, muß die Natur Recht, die Kunst aber Unrecht haben.

Erst durch diese letztere Bestimmung wird der Begriff des Naiven vollendet. Der Affect ist auch Natur, und die Regel der Anständigkeit ist etwas Künstliches; dennoch ist der Sieg des Affects über die Anständigkeit nichts weniger als naiv. Siegt hingegen derselbe Affect über die Künstelei, über die falsche Anständigkeit, über die Verstellung, so tragen wir kein Bedenken, es naiv zu nennen.**) Es wird also erfordert, daß die Natur nicht

---

Aufrichtigkeit in dem gewöhnlichen Weltlauf bedroht wird, und dieser Gegenstand kann nicht wol ein anderer sein als der Verlust der Wahrheit und Simplicität in der Menschheit.

*) Ich sollte vielleicht ganz kurz sagen: die Wahrheit über die Verstellung; aber der Begriff des Naiven scheint mir noch etwas mehr einzuschließen, indem die Einfachheit überhaupt, welche über die Künstelei und die natürliche Freiheit, welche über Steifheit und Zwang siegt, ein ähnliches Gefühl in uns erregen.

**) Ein Kind ist ungezogen, wenn es aus Begierde, Leichtsinn, Ungestüm den Vorschriften einer guten Erziehung entgegenhandelt, aber es ist naiv, wenn es sich von dem Manierirten einer unvernünftigen Erziehung, von den steifen Stellungen des Tanzmeisters u. dergl. aus freier und gesunder Natur dispensirt. Dasselbe findet auch bei dem Naiven in ganz uneigentlicher Bedeutung statt, welches durch Uebertragung von dem Menschen auf das Vernunftlose entsteht. Niemand wird den Anblick naiv finden, wenn in einem Garten, der schlecht gewartet wird, das Unkraut überhand nimmt, aber es hat allerdings etwas Naives, wenn der freie Wuchs hervorstrebender Aeste das mühselige Werk der Scheere in einem französischen Garten vernichtet. So ist es ganz und gar nicht naiv, wenn ein ge-

durch ihre blinde Gewalt als dynamische, sondern daß sie durch ihre Form als moralische Größe, kurz, daß sie nicht als Nothdurft, sondern als innre Nothwendigkeit über die Kunst triumphire. Nicht die Unzulänglichkeit, sondern die Unstatthaftigkeit der letztern muß der erstern den Sieg verschafft haben; denn jene ist Mangel, und nichts, was aus Mangel entspringt, kann Achtung erzeugen. Zwar ist es bei dem Naiven der Ueberraschung immer die Uebermacht des Affects und ein Mangel an Besinnung, was die Natur bekennen macht; aber dieser Mangel und jene Uebermacht machen das Naive noch gar nicht aus, sondern geben blos Gelegenheit, daß die Natur ihrer moralischen Beschaffenheit, d. h. dem Gesetze der Uebereinstimmung ungehindert folgt.

Das Naive der Ueberraschung kann nur dem Menschen, und zwar dem Menschen nur, insofern er in diesem Augenblicke nicht mehr reine und unschuldige Natur ist, zukommen. Es setzt einen Willen voraus, der mit dem, was die Natur auf ihre eigene Hand thut, nicht übereinstimmt. Eine solche Person wird, wenn man sie zur Besinnung bringt, über sich selbst erschrecken; die naiv gesinnte hingegen wird sich über die Menschen und über ihr Erstaunen verwundern. Da also hier nicht der persönliche und moralische Charakter, sondern blos der durch den Affect freigelassene, natürliche Charakter die Wahrheit bekennt, so machen wir dem Menschen aus dieser Aufrichtigkeit kein Verdienst, und unser Lachen ist verdienter Spott, der durch keine persönliche Hochschätzung desselben zurückgehalten wird. Weil es aber doch auch hier die Aufrichtigkeit der Natur ist, die durch den Schleier der Falschheit hindurchbricht, so verbindet sich eine Zufriedenheit höherer Art mit der Schadenfreude, einen Menschen ertappt zu haben; denn die Natur im Gegensatz gegen die Künstelei und die Wahrheit im Gegensatz gegen den Betrug muß jederzeit Achtung erregen. Wir empfinden also auch über das Naive der Ueberraschung ein wirklich moralisches Vergnügen, obgleich nicht über einen moralischen Charakter.*)

---

schultes Pferd aus natürlicher Plumpheit seine Lection schlecht macht, aber es hat etwas vom Naiven, wenn es dieselbe aus natürlicher Freiheit vergißt.

*) Da das Naive blos auf der Form beruht, wie etwas gethan oder gesagt wird, so verschwindet uns diese Eigenschaft aus den Augen, sobald die Sache selbst entweder durch ihre Ursachen oder durch ihre Folgen einen überwiegenden oder gar widersprechenden Eindruck macht. Durch eine Naivetät dieser Art kann auch ein Verbrechen entdeckt werden, aber dann haben wir weder die Ruhe noch die Zeit, unsre Aufmerksamkeit auf die Form der Entdeckung zu richten, und der Ab-

Bei dem Naiven der Ueberraschung achten wir zwar immer die **Natur**, weil wir die Wahrheit achten müssen; bei dem Naiven der Gesinnung achten wir hingegen die **Person** und genießen also nicht blos ein moralisches Vergnügen, sondern auch über einen moralischen Gegenstand. In dem einen wie in dem andern Falle hat die Natur **Recht**, daß sie die Wahrheit sagt; aber in dem letztern Fall hat die Natur nicht blos Recht, sondern die Person hat auch **Ehre**. In dem ersten Falle gereicht die Aufrichtigkeit der Natur der Person immer zur Schande, weil sie unfreiwillig ist; in dem zweiten gereicht sie ihr immer zum Verdienst, gesetzt auch, daß dasjenige, was sie aussagt, ihr Schande brächte.

Wir schreiben einem Menschen eine naive Gesinnung zu, wenn er in seinen Urtheilen von den Dingen ihre gekünstelten und gesuchten Verhältnisse übersieht und sich blos an die einfache Natur hält. Alles, was innerhalb der gesunden Natur davon geurtheilt werden kann, fordern wir von ihm und erlassen ihm schlechterdings nur das, was eine Entfernung von der Natur, es sei nun im Denken oder im Empfinden, wenigstens Bekanntschaft derselben voraussetzt.

Wenn ein Vater seinem Kinde erzählt, daß dieser oder jener Mann vor Armuth verschmachte, und das Kind hingeht und dem armen Mann seines Vaters Geldbörse zuträgt, so ist die Handlung naiv; denn die gesunde Natur handelte aus dem Kinde, und in einer Welt, wo die gesunde Natur herrschte, würde es vollkommen Recht gehabt haben, so zu verfahren. Es sieht blos auf das Bedürfniß und auf das nächste Mittel, es zu befriedigen; eine solche Ausdehnung des Eigenthumsrechtes, wobei ein Theil der Menschen zu Grunde gehen kann, ist in der bloßen Natur nicht gegründet. Die Handlung des Kindes ist also eine Beschämung der wirklichen Welt, und das gesteht auch unser Herz durch das Wohlgefallen, welches es über jene Handlung empfindet.

Wenn ein Mensch ohne Weltkenntniß, sonst aber von gutem Verstande, einem Andern, der ihn betrügt, sich aber geschickt zu verstellen weiß, seine Geheimnisse beichtet und ihm durch seine Aufrichtigkeit selbst die Mittel leiht, ihm zu schaden, so finden wir das naiv. Wir lachen ihn aus, aber können uns doch nicht er-

---

scheu über den persönlichen Charakter verschlingt das Wohlgefallen an dem natürlichen. So wie uns das empörte Gefühl die moralische Freude an der Aufrichtigkeit der Natur raubt, sobald wir durch eine Naivetät ein Verbrechen erfahren, ebenso erstickt das erregte Mitleiden unsere Schadenfreude, sobald wir Jemand durch seine Naivetät in Gefahr gesetzt sehen.

wehren, ihn deswegen hochzuschätzen. Denn sein Vertrauen auf den Andern quillt aus der Redlichkeit seiner eigenen Gesinnungen; wenigstens ist er nur insofern naiv, als dieses der Fall ist.[1])

Das Naive der Denkart kann daher niemals eine Eigenschaft verdorbener Menschen sein, sondern nur Kindern und kindlich gesinnten Menschen zukommen. Diese Letztern handeln und denken oft mitten unter den gekünstelten Verhältnissen der großen Welt naiv; sie vergessen aus eigener schöner Menschlichkeit, daß sie es mit einer verderbten Welt zu thun haben, und betragen sich selbst an den Höfen der Könige mit einer Ingenuität und Unschuld, wie man sie nur in einer Schäferwelt findet.

Es ist übrigens gar nicht so leicht, die kindische Unschuld von der kindlichen immer richtig zu unterscheiden, indem es Handlungen giebt, welche auf der äußersten Grenze zwischen beiden schweben, und bei denen wir schlechterdings im Zweifel gelassen werden, ob wir die Einfältigkeit belachen oder die edle Einfalt hochschätzen sollen. Ein sehr merkwürdiges Beispiel dieser Art findet man in der Regierungsgeschichte des Papstes Adrian des Sechsten, die uns Herr Schröckh[2]) mit der ihm eigenen Gründlichkeit und pragmatischen Wahrheit beschrieben hat. Dieser Papst, ein Niederländer von Geburt, verwaltete das Pontificat in einem der kritischsten Augenblicke für die Hierarchie, wo eine erbitterte Partei die Blößen der römischen Kirche ohne alle Schonung aufdeckte, und die Gegenpartei im höchsten Grad interessirt war, sie zuzudecken. Was der wahrhaft naive Charakter, wenn ja ein solcher sich auf den Stuhl des heiligen Peter's verirrte, in diesem Falle zu thun hatte, ist keine Frage; wohl aber, wie weit eine solche Naivetät der Gesinnung mit der Rolle eines Papstes verträglich sein möchte. Dies war es übrigens, was die Vorgänger und die Nachfolger Adrian's in die geringste Verlegenheit setzte. Mit Gleichförmigkeit befolgten sie das einmal angenommene Römische System, überall nichts einzuräumen. Aber Adrian hatte wirklich den geraden Charakter seiner Nation und die Unschuld seines ehemaligen Standes. Aus der engen

---

1) Vgl. Wallenstein's Tod, 3. Aufz. 9. Auftr.:
(Wallenstein.) „Das war kein Heldenstück, Octavio!
Nicht Deine Klugheit siegte über meine,
Dein schlechtes Herz hat über mein gerades
Den schändlichen Triumph davongetragen.
Kein Schild fing Deinen Mordstreich auf, Du führtest
Ihn ruchlos auf die unbeschützte Brust;
Ein Kind nur bin ich gegen solche Waffen."

2) Allgemeine Biographie von Joh. M. Schröckh. V. 1778. S. 1 ff.

Sphäre des Gelehrten war er zu seinem erhabenen Posten emporgestiegen und selbst auf der Höhe seiner neuen Würde jenem einfachen Charakter nicht untreu geworden. Die Mißbräuche in der Kirche rührten ihn, und er war viel zu redlich, öffentlich zu dissimuliren, was er im Stillen sich eingestand. Dieser Denkart gemäß ließ er sich in der Instruction, die er seinem Legaten nach Deutschland mitgab, zu Geständnissen verleiten, die noch bei keinem Papste erhört gewesen waren und den Grundsätzen dieses Hofes schnurgerade zuwiderliefen. „Wir wissen es wohl," hieß es unter Andern, „daß an diesem heiligen Stuhl schon seit mehrern Jahren viel Abscheuliches vorgegangen; kein Wunder, wenn sich der kranke Zustand von dem Haupt auf die Glieder, von dem Papst auf die Prälaten fortgeerbt hat. Wir Alle sind abgewichen, und schon seit lange ist Keiner unter uns gewesen, der etwas Gutes gethan hätte, auch nicht Einer." [1]) Wieder anderswo befiehlt er dem Legaten, in seinem Namen zu erklären, „daß er, Adrian, wegen dessen, was vor ihm von den Päpsten geschehen, nicht dürfe getadelt werden, und daß dergleichen Ausschweifungen, auch da er noch in einem geringen Stande gelebt, ihm immer mißfallen hätten" u. s. w. Man kann leicht denken, wie eine solche Naivetät des Papstes von der Römischen Klerisei mag aufgenommen worden sein; das Wenigste, was man ihm Schuld gab, war, daß er die Kirche an die Ketzer verrathen habe. Dieser höchst unkluge Schritt des Papstes würde indessen unsrer ganzen Achtung und Bewunderung werth sein, wenn wir uns nur überzeugen könnten, daß er wirklich naiv gewesen, d. h. daß er ihm blos durch die natürliche Wahrheit seines Charakters ohne alle Rücksicht auf die möglichen Folgen abgenöthigt worden sei, und daß er ihn nicht weniger gethan haben würde, wenn er die begangene Unschicklichkeit in ihrem ganzen Umfang eingesehen hätte. Aber wir haben einige Ursache, zu glauben, daß er diesen Schritt für gar nicht so unpolitisch hielt und in seiner Unschuld so weit ging, zu hoffen, durch seine Nachgiebigkeit gegen die Gegner etwas sehr Wichtiges für den Vortheil seiner Kirche gewonnen zu haben. Er bildete sich nicht blos ein, diesen Schritt als redlicher Mann thun zu müssen, sondern ihn auch als Papst verantworten zu können, und indem er vergaß, daß das künstlichste aller Gebäude schlechterdings nur durch eine fortgesetzte Verleugnung der Wahrheit erhalten werden könnte, beging er den

1) Ps. 14, 3: „Aber sie sind alle abgewichen und allesammt untüchtig; da ist Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer."

unverzeihlichen Fehler, Verhaltungsregeln, die in natürlichen Verhältnissen sich bewährt haben mochten, in einer ganz entgegengesetzten Lage zu befolgen. Dies verändert allerdings unser Urtheil sehr; und ob wir gleich der Redlichkeit des Herzens, aus dem jene Handlung floß, unsere Achtung nicht versagen können, so wird diese letztere nicht wenig durch die Betrachtung geschwächt, daß die Natur an der Kunst und das Herz an dem Kopf einen zu schwachen Gegner gehabt habe.

Naiv muß jedes wahre Genie sein, oder es ist keines. Seine Naivetät allein macht es zum Genie, und was es im Intellectuellen und Aesthetischen ist, kann es im Moralischen nicht verleugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, blos von der Natur oder dem Instinct, seinem schützenden Engel, geleitet, geht es ruhig und sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmackes, in welchen, wenn es nicht so klug ist, sie schon von Weitem zu vermeiden, das Nichtgenie unausbleiblich verstrickt wird. Nur dem Genie ist es gegeben, außerhalb des Bekannten noch immer zu Hause zu sein und die Natur zu *erweitern*, ohne über sie *hinauszugehen*.[1]) Zwar begegnet Letzteres zuweilen auch den größten Genies, aber nur, weil auch diese ihre phantastischen Augenblicke haben, wo die schützende Natur sie verläßt, weil die Macht des Beispiels sie hinreißt oder der verderbte Geschmack ihrer Zeit sie verleitet.

Die verwickeltsten Aufgaben muß das Genie mit anspruchloser Simplicität und Leichtigkeit lösen; das Ei des Columbus gilt von jeder genialischen Entscheidung. Dadurch allein legitimirt es sich als Genie, daß es durch Einfalt über die verwickelte Kunst triumphirt. Es verfährt nicht nach erkannten Principien, sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (Alles, was die gesunde Natur thut, ist göttlich), seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen.

Den kindlichen Charakter, den das Genie in seinen Werken abdrückt, zeigt es auch in seinem Privatleben und in seinen Sitten. Es ist *schamhaft*, weil die Natur dieses immer ist; aber es ist

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „*Der Genius*" (I. 1. S. 190):
„Wiederholen zwar kann der Verstand, was da schon gewesen;
Was die Natur gebaut, bauet er wählend ihr nach.
Ueber Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere.
Du nur, Genius, mehrst *in* der Natur die Natur."

nicht decent, weil nur die Verderbniß decent ist. Es ist verständig, denn die Natur kann nie das Gegentheil sein; aber es ist nicht listig, denn das kann nur die Kunst sein. Es ist seinem Charakter und seinen Neigungen treu, aber nicht sowol weil es Grundsätze hat, als weil die Natur bei allem Schwanken immer wieder in die vorige Stelle rückt, immer das alte Bedürfniß zurückbringt. Es ist bescheiden, ja blöde, weil das Genie immer sich selbst ein Geheimniß bleibt; aber es ist nicht ängstlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kennt, den es wandelt. Wir wissen wenig von dem Privatleben der größten Genies, aber auch das Wenige, was uns z. B. von Sophokles, von Archimed, von Hippokrates und aus neueren Zeiten von Ariost, Dante und Tasso, von Raphael, von Albrecht Dürer, Cervantes, Shakespeare, von Fielding, Sterne u. A. aufbewahrt worden ist, bestätigt diese Behauptung.

Ja, was noch weit mehr Schwierigkeit zu haben scheint, selbst der große Staatsmann und Feldherr werden, sobald sie durch ihr Genie groß sind, einen naiven Charakter zeigen. Ich will hier unter den Alten nur an Epaminondas und Julius Cäsar, unter den Neuern nur an Heinrich den Vierten von Frankreich, Gustav Adolph von Schweden und den Czar Peter den Großen erinnern. Der Herzog von Marlborough, Türenne, Vendome zeigen uns Alle diesen Charakter. Dem andern Geschlecht hat die Natur in dem naiven Charakter seine höchste Vollkommenheit angewiesen. Nach nichts ringt die weibliche Gefallsucht so sehr als nach dem Schein des Naiven; Beweis genug, wenn man auch sonst keinen hätte, daß die größte Macht des Geschlechts auf dieser Eigenschaft beruht. Weil aber die herrschenden Grundsätze bei der weiblichen Erziehung mit diesem Charakter in ewigem Streit liegen, so ist es dem Weibe im Moralischen ebenso schwer als dem Mann im Intellectuellen, mit den Vortheilen der guten Erziehung jenes herrliche Geschenk der Natur unverloren zu behalten; und die Frau, die mit einem geschickten Betragen für die große Welt dieses Naive der Sitten verknüpft, ist ebenso hochachtungswürdig als der Gelehrte, der mit der ganzen Strenge der Schule genialische Freiheit des Denkens verbindet.

Aus der naiven Denkart fließt nothwendigerweise auch ein naiver Ausdruck sowol in Worten als Bewegungen, und er ist das wichtigste Bestandstück der Grazie. Mit dieser naiven Anmuth drückt das Genie seine erhabensten und tiefsten Gedanken

aus; es sind Göttersprüche aus dem Mund eines Kindes. Wenn der Schulverstand, immer vor Irrthum bange, seine Worte wie seine Begriffe an das Kreuz der Grammatik und Logik schlägt, hart und steif ist, um ja nicht unbestimmt zu sein, viele Worte macht, um ja nicht zu viel zu sagen, und dem Gedanken, damit er ja den Unvorsichtigen nicht schneide, lieber die Kraft und die Schärfe nimmt, so giebt das Genie dem seinigen mit einem einzigen glücklichen Pinselstrich einen ewig bestimmten, festen und dennoch ganz freien Umriß. Wenn dort das Zeichen dem Bezeichneten ewig heterogen und fremd bleibt, so springt hier wie durch innere Nothwendigkeit die Sprache aus dem Gedanken hervor und ist so sehr eins mit demselben, daß selbst unter der körperlichen Hülle der Geist wie entblößt erscheint. Eine solche Art des Ausdrucks, wo das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verschwindet, und wo die Sprache den Gedanken, den sie ausdrückt, noch gleichsam nackend läßt, da ihn die andre nie darstellen kann, ohne ihn zugleich zu verhüllen, ist es, was man in der Schreibart vorzugsweise genialisch und geistreich nennt.

Frei und natürlich, wie das Genie in seinen Geisteswerken, drückt sich die Unschuld des Herzens im lebendigen Umgang aus. Bekanntlich ist man im gesellschaftlichen Leben von der Simplicität und strengen Wahrheit des Ausdrucks in demselben Verhältniß wie von der Einfalt der Gesinnungen abgekommen, und die leicht zu verwundende Schuld so wie die leicht zu verführende Einbildungskraft haben einen ängstlichen Anstand nothwendig gemacht. Ohne falsch zu sein, redet man öfters anders, als man denkt; man muß Umschweife nehmen, um Dinge zu sagen, die nur einer kranken Eigenliebe Schmerz bereiten, nur einer verderbten Phantasie Gefahr bringen können. Eine Unkunde dieser conventionellen Gesetze, verbunden mit natürlicher Aufrichtigkeit, welche jede Krümme und jeden Schein von Falschheit verachtet (nicht Rohheit, welche sich darüber, weil sie ihr lästig sind, hinwegsetzt), erzeugen ein Naives des Ausdrucks im Umgang, welches darin besteht, Dinge, die man entweder gar nicht oder nur künstlich bezeichnen darf, mit ihrem rechten Namen und auf dem kürzesten Wege zu benennen. Von der Art sind die gewöhnlichen Ausdrücke der Kinder. Sie erregen Lachen durch ihren Contrast mit den Sitten, doch wird man sich immer im Herzen gestehen, daß das Kind Recht habe.

Das Naive der Gesinnung kann zwar, eigentlich genommen, auch nur dem Menschen als einem der Natur nicht schlechterdings unterworfenen Wesen beigelegt werden, obgleich nur insofern, als

wirklich noch die reine Natur aus ihm handelt; aber durch einen Effect der poetisirenden Einbildungskraft wird es öfters von dem Vernünftigen auf das Vernunftlose übergetragen. So legen wir öfters einem Thiere, einer Landschaft, einem Gebäude, ja der Natur überhaupt, im Gegensatz gegen die Willkür und die phantastischen Begriffe des Menschen, einen naiven Charakter bei. Dies erfordert aber immer, daß wir dem Willenlosen in unsern Gedanken einen Willen leihen und auf die strenge Richtung desselben nach dem Gesetz der Nothwendigkeit merken. Die Unzufriedenheit über unsere eigene schlecht gebrauchte moralische Freiheit und über die in unserm Handeln vermißte sittliche Harmonie führt leicht eine solche Stimmung herbei, in der wir das Vernunftlose wie eine Person anreden und demselben, als wenn es wirklich mit einer Versuchung zum Gegentheil zu kämpfen gehabt hätte, seine ewige Gleichförmigkeit zum Verdienst machen, seine ruhige Haltung beneiden. Es steht uns in einem solchen Augenblicke wohl an, daß wir das Prärogativ unserer Vernunft für einen Fluch und für ein Uebel halten und über dem lebhaften Gefühl der Unvollkommenheit unseres wirklichen Leistens die Gerechtigkeit gegen unsre Anlage und Bestimmung aus den Augen setzen.

Wir sehen alsdann in der unvernünftigen Natur nur eine glücklichere Schwester, die in dem mütterlichen Hause zurückblieb, aus welchem wir im Uebermuth unserer Freiheit heraus in die Fremde stürmten. Mit schmerzlichem Verlangen sehnen wir uns dahin zurück, sobald wir angefangen, die Drangsale der Cultur zu erfahren, und hören im fernen Auslande der Kunst der Mutter rührende Stimme.[1]) So lange wir bloße Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir sind frei geworden und haben Beides verloren. Daraus entspringt eine doppelte und sehr ungleiche Sehnsucht nach der Natur: eine Sehnsucht nach ihrer *Glückseligkeit*, eine Sehnsucht nach ihrer *Vollkom-*

1) Vgl. „*Die Macht des Gesanges*“ (I. 1. S. 162):
„Und wie nach hoffnungslosem Sehnen,
Nach langer Trennung bitterm Schmerz,
Ein Kind mit heißen Reuethränen
Sich stürzt an seiner Mutter Herz:
So führt zu seiner Jugend Hütten,
Zu seiner Unschuld reinem Glück
Vom fernen Ausland fremder Sitten
Den Flüchtling der Gesang zurück,
In der Natur getreuen Armen
Von kalten Regeln zu erwarmen.“

menheit. Den Verlust der ersten beklagt nur der sinnliche Mensch; um den Verlust der andern kann nur der moralische trauren.

Frage Dich also wohl, empfindsamer Freund der Natur, ob Deine Trägheit nach ihrer Ruhe, ob Deine beleidigte Sittlichkeit nach ihrer Uebereinstimmung schmachtet! Frage Dich wohl, wenn die Kunst Dich anekelt und die Mißbräuche in der Gesellschaft Dich zu der leblosen Natur in die Einsamkeit treiben, ob es ihre Beraubungen, ihre Lasten, ihre Mühseligkeiten, oder ob es ihre moralische Anarchie, ihre Willkür, ihre Unordnungen sind, die Du an ihr verabscheust! In jene muß Dein Muth sich mit Freuden stürzen, und Dein Ersatz muß die Freiheit selbst sein, aus der sie fließen. Wol darfst Du Dir das ruhige Naturglück zum Ziel in der Ferne aufstecken, aber nur jenes, welches der Preis Deiner Würdigkeit ist. Also nichts von Klagen über die Erschwerung des Lebens, über die Ungleichheit der Conditionen, über den Druck der Verhältnisse, über die Unsicherheit des Besitzes, über Undank, Unterdrückung, Verfolgung; allen Uebeln der Cultur mußt Du mit freier Resignation Dich unterwerfen, mußt sie als die Naturbedingungen des Einzigguten respectiren: nur das Böse derselben mußt Du, aber nicht blos mit schlaffen Thränen beklagen. Sorge vielmehr dafür, daß Du selbst unter jenen Befleckungen rein, unter jener Knechtschaft frei, unter jenem launischen Wechsel beständig, unter jener Anarchie gesetzmäßig handelst! Fürchte Dich nicht vor der Verwirrung außer Dir, aber vor der Verwirrung in Dir; strebe nach Einheit, aber suche sie nicht in der Einförmigkeit; strebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillstand Deiner Thätigkeit! Jene Natur, die Du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht werth. Sie liegt hinter Dir, sie muß ewig hinter Dir liegen. Verlassen von der Leiter, die Dich trug, bleibt Dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen.

Aber wenn Du über das verlorene Glück der Natur getröstet bist, so laß ihre Vollkommenheit Deinem Herzen zum Muster dienen. Trittst Du heraus zu ihr aus Deinem künstlichen Kreis, steht sie vor Dir in ihrer großen Ruhe, in ihrer naiven Schönheit, in ihrer kindlichen Unschuld und Einfalt, dann verweile bei diesem Bilde, pflege dieses Gefühl, es ist Deiner herrlichsten Menschheit würdig. Laß Dir nicht mehr einfallen, mit ihr tauschen zu wollen, aber nimm sie in Dich auf und strebe,

ihren unendlichen Vorzug mit Deinem eigenen unendlichen Prärogativ zu vermählen und aus Beidem das Göttliche zu erzeugen. Sie umgebe Dich wie eine liebliche Idylle, in der Du Dich selbst immer wiederfindest aus den Verirrungen der Kunst, bei der Du Muth und neues Vertrauen sammelst zum Laufe und die Flamme des Ideals, die in den Stürmen des Lebens so leicht erlischt, in Deinem Herzen von Neuem entzündest.[1])

Wenn man sich der schönen Natur erinnert, welche die alten Griechen umgab, wenn man nachdenkt, wie vertraut dieses Volk unter seinem glücklichen Himmel mit der freien Natur leben konnte, wie sehr viel näher seine Vorstellungsart, seine Empfindungsweise, seine Sitten der einfältigen Natur lagen, und welch ein treuer Abdruck derselben seine Dichterwerke sind, so muß die Bemerkung befremden, daß man so wenige Spuren von dem sentimentalischen Interesse, mit welchem wir Neuere an Naturscenen und an Naturcharakteren hangen können, bei demselben antrifft. Der Grieche ist zwar im höchsten Grade genau, treu, umständlich in Beschreibung derselben, aber doch gerade nicht mehr und mit keinem vorzüglicheren Herzensantheil, als er es auch in Beschreibung eines Anzuges, eines Schildes, einer Rüstung, eines Hausgeräths oder irgend eines mechanischen Productes ist. Er scheint in seiner Liebe für das Object keinen Unterschied zwischen demjenigen zu machen, was durch sich selbst, und dem, was durch die Kunst und durch den menschlichen Willen ist. Die Natur scheint mehr seinen Verstand und seine Wißbegierde als sein moralisches Gefühl zu interessiren; er hängt nicht mit Innigkeit, mit Empfindsamkeit, mit süßer Wehmuth an derselben, wie wir Neuern. Ja, indem er sie in ihren einzelnen Erscheinungen personificirt und vergöttert und ihre Wirkungen als Handlungen

1) Vgl. Schiller's Gedicht: „Der Spaziergang" (I. 1. S. 174):
„Bin ich wirklich allein? In Deinen Armen, an Deinem
Herzen wieder, Natur, ach! und es war nur ein Traum,
Der mich schaudernd ergriff; mit des Lebens furchtbarem Bilde,
Mit dem stürzenden Thal stürzte der finstre hinab.
Reiner nehm' ich mein Leben von Deinem reinen Altare,
Nehme den fröhlichen Muth hoffender Jugend zurück!"

In einem Briefe an die Schwestern Lengefeld, vom 10. September 1789, sagt Schiller: „Wie wohlthätig ist uns doch wieder diese Identität, dieses gleichförmige Beharren der Natur! Wenn uns Leidenschaft, innerer und äußerer Tumult lang genug hin und her geworfen, wenn wir uns selbst verloren haben, so finden wir sie immer als die nämliche wieder, und uns in ihr. Auf unserer Flucht durch das Leben legen wir jede genossene Lust, jede Gestalt unsers wandelbaren Wesens in ihre treue Hand nieder, und wohlbehalten giebt sie uns die anvertrauten Güter zurück, wenn wir kommen und sie wieder fordern."

freier Wesen darstellt, hebt er die ruhige Nothwendigkeit in ihr auf, durch welche sie für uns gerade so anziehend ist. Seine ungeduldige Phantasie führt ihn über sie hinweg zum Drama des menschlichen Lebens. Nur das Lebendige und Freie, nur Charaktere, Handlungen, Schicksale und Sitten befriedigen ihn;[1]) und wenn wir in gewissen moralischen Stimmungen des Gemüths wünschen können, den Vorzug unserer Willensfreiheit, der uns so vielem Streit mit uns selbst, so vielen Unruhen und Verirrungen aussetzt, gegen die wahllose, aber ruhige Nothwendigkeit des Vernunftlosen hinzugeben, so ist gerade umgekehrt die Phantasie des Griechen geschäftig, die menschliche Natur schon in der unbeseelten Welt anzufangen und da, wo eine blinde Nothwendigkeit herrscht, dem Willen Einfluß zu geben.

Woher wol dieser verschiedene Geist? Wie kommt es, daß wir, die in Allem, was Natur ist, von den Alten so unendlich weit übertroffen werden, gerade hier der Natur in einem höheren Grade huldigen, mit Innigkeit an ihr hangen und selbst die leblose Welt mit der wärmsten Empfindung umfassen können? Daher kommt es, weil die Natur bei uns aus der Menschheit verschwunden ist und wir sie nur außerhalb dieser, in der unbeseelten Welt, in ihrer Wahrheit wieder antreffen. Nicht unsere größere Naturmäßigkeit, ganz im Gegentheil die Naturwidrigkeit unsrer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplicität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fließt, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist. Deswegen ist das Gefühl, womit wir an der Natur hangen, dem Gefühle so nahe verwandt, womit wir das entflohene Alter der Kindheit und der kindischen Unschuld beklagen. Unsre Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der cultivirten Menschheit noch antreffen; daher es kein Wunder ist, wenn uns jede Fußstapfe der Natur außer uns auf unsre Kindheit zurückführt.

Sehr viel anders war es mit den alten Griechen.*) Bei diesen artete die Cultur nicht so weit aus, daß die Natur darüber

1) Die folgenden Worte bis zum Schlusse dieses Absatzes sind in den „Horen" (nicht ab r in den „Kl. pros. Schriften" Schiller's) in Anführungsstriche eingeschlossen. Die Quelle der somit als Citat bezeichneten Stelle nachzuweisen, ist bisher nicht gelungen.

*) Aber auch nur bei den Griechen; denn es gehörte gerade eine solche rege Bewegung und eine solche reiche Fülle des menschlichen Lebens dazu, als den

verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen; da also der Grieche die Natur in der Menschheit nicht verloren hatte, so konnte er außerhalb dieser auch nicht von ihr überrascht werden und so kein dringendes Bedürfniß nach Gegenständen haben, in denen er sie wiederfand. Einig mit sich selbst und glücklich im Gefühl seiner Menschheit, mußte er bei dieser als seinem Maximum stillestehen und alles Andre derselben zu nähern bemüht sein; wenn *wir*, uneinig mit uns selbst und unglücklich in unsern Erfahrungen von Menschheit, kein dringenderes Interesse haben, als aus derselben herauszufliehen und eine so mißlungene Form aus unsern Augen zu rücken.

Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerlei mit demjenigen, welches wir *für die Alten haben*. Sie empfanden natürlich, wir empfinden das Natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homer's Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirthen ließ, als was die Seele des jungen Werther's bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las.[1]) Unser Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.

So wie nach und nach die Natur anfing, aus dem menschlichen Leben als *Erfahrung* und als das (handelnde und empfindende) *Subject* zu verschwinden, so sehen wir sie in der Dichterwelt als *Idee* und als *Gegenstand* aufgehen. Diejenige Nation,

Griechen umgab, um Leben auch in das Leblose zu legen und das Bild der Menschheit mit diesem Eifer zu verfolgen. *Ossian's* Menschenwelt z. B. war dürftig und einförmig; das Leblose um ihn her war groß, kolossalisch, mächtig, drang sich also auf und behauptete selbst über den Menschen seine Rechte. In den Gesängen dieses Dichters tritt daher die leblose Natur (im Gegensatz gegen den Menschen) noch weit mehr als Gegenstand der Empfindung hervor. Indessen klagt auch schon Ossian über einen Verfall der Menschheit, und so klein auch bei seinem Volke der Kreis der Cultur und ihrer Verderbnisse war, so war die Erfahrung davon doch gerade lebhaft und eindringlich genug, um den gefühlvollen moralischen Sänger zu dem Leblosen zurückzuscheuchen und über seine Gesänge jenen elegischen Ton auszugießen, der sie für uns so rührend und anziehend macht.

1) Es ist der 14. Gesang der Odyssee. Werther schreibt am 15. März: „Ich strich mich sachte aus der vornehmen Gesellschaft, ging, setzte mich in ein Cabriolet und fuhr nach M., dort vom Hügel die Sonne untergehen zu sehen und dabei in meinem Homer den herrlichen Gesang zu lesen, wie Ulyß von dem trefflichen Schweinhirten bewirthet wird. Das war Alles gut.“ (Goethe's Werke, XIV. S. 75.)

welche es zugleich in der Unnatur und in der Reflexion darüber am Weitesten gebracht hatte, mußte zuerst von dem Phänomen des Naiven am Stärksten gerührt werden und demselben einen Namen geben. Diese Nation waren, so viel ich weiß, die Franzosen. Aber die Empfindung des Naiven und das Interesse an demselben ist natürlicherweise viel älter und datirt sich schon von dem Anfang der moralischen und ästhetischen Verderbniß. Diese Veränderung in der Empfindungsweise ist zum Beispiel schon äußerst auffallend im Euripides, wenn man Diesen mit seinen Vorgängern, besonders dem Aeschylus, vergleicht, und doch war jener Dichter der Günstling seiner Zeit. Die nämliche Revolution läßt sich auch unter den alten Historikern nachweisen. Horaz, der Dichter eines cultivirten und verdorbenen Weltalters, preist die ruhige Glückseligkeit in seinem Tibur, und ihn könnte man als den wahren Stifter dieser sentimentalischen Dichtungsart nennen, so wie er auch in derselben ein noch nicht übertroffenes Muster ist. Auch in Properz, Virgil u. A. findet man Spuren dieser Empfindungsweise, weniger beim Ovid, dem es dazu an Fülle des Herzens fehlte, und der in seinem Exil zu Tomi die Glückseligkeit schmerzlich vermißt, die Horaz in seinem Tibur so gern entbehrte.

Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die Bewahrer der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr sein können und schon in sich selbst den zerstörenden Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen erfahren oder doch mit demselben zu kämpfen gehabt haben, da werden sie als die Zeugen und als die Rächer der Natur auftreten. Sie werden also entweder Natur sein, oder sie werden die verlorene suchen. Daraus entspringen zwei ganz verschiedene Dichtungsweisen, durch welche das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen wird. Alle Dichter, die es wirklich sind, werden, je nachdem die Zeit beschaffen ist, in der sie blühen oder zufällige Umstände auf ihre allgemeine Bildung und auf ihre vorübergehende Gemüthsstimmung Einfluß haben, entweder zu den naiven oder zu den sentimentalischen gehören.

Der Dichter einer naiven und geistreichen Jugendwelt so wie derjenige, der in den Zeitaltern künstlicher Cultur ihm am Nächsten kommt, ist streng und spröde wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern; ohne alle Vertraulichkeit entflieht er dem Herzen, das ihn sucht, dem Verlangen, das ihn umfassen will.[1]) Die trockene Wahrheit, womit er den Gegenstand behandelt, erscheint

1) In den „Horen“ folgt hier: „Nichts erwidert er, nichts kann ihn schmelzen oder den strengen Gürtel seiner Nüchternheit lösen.“

nicht selten als Unempfindlichkeit. Das Object besitzt ihn gänzlich, sein Herz liegt nicht wie ein schlechtes Metall gleich unter der Oberfläche, sondern will wie das Gold in der Tiefe gesucht sein. Wie die Gottheit hinter dem Weltgebäude, so steht er hinter seinem Werk; *er ist* das Werk, und das Werk ist *er*; man muß des erstern schon nicht werth oder nicht mächtig oder schon satt sein, um nach *ihm* nur zu fragen.

So zeigt sich z. B. *Homer* unter den Alten und *Shakespeare* unter den Neuern; zwei höchst verschiedene, durch den unermeßlichen Abstand der Zeitalter getrennte Naturen, aber gerade in diesem Charakterzuge völlig eins. Als ich in einem sehr frühen Alter den letztern Dichter zuerst kennen lernte,[1] empörte mich seine Kälte, seine Unempfindlichkeit, die ihm erlaubte, im höchsten Pathos zu scherzen; die herzzerschneidenden Auftritte im *Hamlet*, im König *Lear*, im *Macbeth* u. s. f. durch einen Narren zu stören, die ihn bald da festhielt, wo meine Empfindung forteilte, bald da kaltherzig fortriß, wo das Herz so gern stillgestanden wäre. Durch die Bekanntschaft mit neuern Poeten verleitet, in dem Werke den Dichter zuerst aufzusuchen, *seinem* Herzen zu begegnen, *mit ihm* gemeinschaftlich über seinen Gegenstand zu reflectiren, kurz, das Object in dem Subject anzuschauen, war es mir unerträglich, daß der Poet sich hier gar nirgends fassen ließ und mir nirgends Rede stehen wollte. Mehrere Jahre hatte er schon meine ganze Verehrung und war mein Studium, ehe ich sein Individuum liebgewinnen lernte. Ich war noch nicht fähig, die Natur aus der ersten Hand zu verstehen. Nur ihr durch den Verstand reflectirtes und durch die Regel zurechtgelegtes Bild konnte ich ertragen, und dazu waren die sentimentalischen

---

1) Schiller lernte den großen Briten auf der Militär-Akademie zuerst aus den Vorlesungen des Professors Abel kennen, der es liebte, seine Behauptungen in den moralphilosophischen und psychologischen Vorlesungen mit Beispielen aus der Literatur, besonders der dramatischen zu erläutern; und Schiller folgte ihm hierin nach, besonders in dem „Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen.“ Vgl. Bd. XIV. S. 128 f., 134, 143, wo er Shakespeare citirt. Abel erzählt selbst (Hoffmeister-Viehoff, Schiller's Leben, I. S. 42 f.): „Noch erinnere ich mich mit Vergnügen einer Scene .... Ich war gewohnt, bei Erklärung psychologischer Begriffe Stellen aus Dichtern vorzulesen, um das Vorgetragene anschaulicher und interessanter zu machen. Dieses that ich insbesondere auch, als ich den Kampf der Pflicht mit der Leidenschaft, oder einer Leidenschaft mit einer andern erklärte, welchen anschaulicher zu machen ich einige der schönsten hierher passenden Stellen aus Shakespeare's Othello nach der Wieland'schen Uebersetzung vorlas. Schiller war ganz Ohr, alle Züge seines Gesichts drückten die Gefühle aus, von denen er durchdrungen war; er richtete sich auf und horchte wie bezaubert. Kaum war die Vorlesung vollendet, so begehrte er das Buch von mir, und von nun an las und studirte er dasselbe mit ununterbrochenem Eifer.“

Dichter der Franzosen und auch der Deutschen, von den Jahren 1750 bis etwa 1780, gerade die rechten Subjecte. Uebrigens schäme ich mich dieses Kinderurtheils nicht, da die bejahrte Kritik ein ähnliches fällte und naiv genug war, es in die Welt hineinzuschreiben.[1])

Dasselbe ist mir auch mit dem Homer begegnet, den ich in einer noch spätern Periode kennen lernte. Ich erinnere mich jetzt der merkwürdigen Stelle im sechsten Buch der Ilias, wo Glaukus und Diomed im Gefecht aufeinanderstoßen und, nachdem sie sich als Gastfreunde erkannt, einander Geschenke geben. Diesem rührenden Gemälde der Pietät, mit der die Gesetze des **Gastrechts** selbst im Kriege beobachtet wurden, kann eine Schilderung des **ritterlichen Edelmuths** im Ariost an die Seite gestellt werden, wo zwei Ritter und Nebenbuhler, **Ferrau** und **Rinald**, Dieser ein Christ, Jener ein Sarazene, nach einem heftigen Kampf und mit Wunden bedeckt, Friede machen und, um die flüchtige Angelica einzuholen, das nämliche Pferd besteigen. Beide Beispiele, so verschieden sie übrigens sein mögen, kommen einander in der Wirkung auf unser Herz beinahe gleich, weil beide den schönen Sieg der Sitten über die Leidenschaft malen und uns durch Naivetät der Gesinnungen rühren. Aber wie ganz verschieden nehmen sich die Dichter bei Beschreibung dieser ähnlichen Handlung! Ariost, der Bürger einer späteren und von der Einfalt der Sitten abgekommenen Welt, kann bei der Erzählung dieses Vorfalls seine eigene Verwunderung, seine Rührung nicht verbergen. Das Gefühl des Abstandes jener Sitten von denjenigen, die **sein** Zeitalter charakterisiren, überwältigt ihn. Er verläßt auf einmal das Gemälde des Gege standes und erscheint in eigener Person. Man kennt die schöne Stanze und hat sie immer vorzüglich bewundert:[2])

„O Edelmuth der alten Rittersitten!
Die Nebenbuhler waren. die entzweit
Im Glauben waren, bittern Schmerz noch litten
Am ganzen Leib vom feindlich wilden Streit,

1) Gottsched und seine Schule.

2) Die obige Uebersetzung ist von Schiller selbst; siehe A. W. v. Schlegel's Werke, XII. S. 271; Gries hat sie bis auf die beiden letzten Verse und mit Veränderung von „Edelmuth" in „Biederkeit" in die zweite Auflage seines „Rasenden Roland" aufgenommen. (Goedeke.) Eine andre Uebersetzung des ersten Gesangs (von „D.") steht in der „Neuen Thalia", Bd. III. S. 94. Vgl. Schiller's Brief an Körner, v. 21. Januar 1802: „Ich habe dieser Tage den rasenden Roland wieder gelesen und kann Dir nicht genug sagen, wie anziehend und erquickend mir diese Lectüre war. Hier ist Leben und Bewegung und Farbe und Fülle; man wird aus sich heraus ins volle Leben und doch wieder von da zurück in sich selbst

Frei von Verdacht und in Gemeinschaft ritten
Sie durch des krummen Pfades Dunkelheit.
Das Roß, getrieben von vier Sporen, eilte
Bis wo der Weg sich in zwei Straßen theilte."*)

Und nun der alte Homer! Kaum erfährt Diomed aus Glaukus', seines Gegners, Erzählung, daß Dieser von Väterzeiten her ein Gastfreund seines Geschlechts ist, so steckt er die Lanze in die Erde, redet freundlich mit ihm und macht mit ihm aus, daß sie einander im Gefechte künftig ausweichen wollen. Doch man höre den Homer selbst:

„Also bin ich nunmehr Dein Gastfreund mitten in Argos,
Du in Lykia mir, wenn jenes Land ich besuche.
Drum mit unseren Lanzen vermeiden wir uns im Getümmel.
Viel' ja sind der Troer mir selbst und der rühmlichen Helfer,
Daß ich tödte, wen Gott mir gewährt und die Schenkel erreichen;
Viel' auch Dir der Achaier, daß, welchen Du kannst, Du erlegest.
Aber die Rüstungen beide vertauschen wir, daß auch die Andern
Schaun, wie wir Gäste zu sein aus Väterzeiten uns rühmen.
Also redeten Jene; herab von den Wagen sich schwingend,
Faßten sie Beide einander die Händ' und gelobten sich Freundschaft."

Schwerlich dürfte ein **moderner** Dichter (wenigstens schwerlich einer, der es in der moralischen Bedeutung dieses Worts ist) auch nur bis hieher gewartet haben, um seine Freude an dieser Handlung zu bezeugen. Wir würden es ihm um so leichter verzeihen, da auch unser Herz beim Lesen einen Stillstand macht und sich von dem Objecte gern entfernt, um in sich selbst zu schauen. Aber von Allem diesem keine Spur im Homer; als ob er etwas Alltägliches berichtet hätte, ja, als ob er selbst kein Herz im Busen trüge, fährt er in seiner trockenen Wahrhaftigkeit fort:

„Doch den Glaukus erregete Zeus, daß er ohne Besinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüstungen, goldne mit ehrnen,
Wechselte, hundert Farren werth, neun Farren die andern."**)

---

hineingeführt; man schwimmt in einem reichen, unendlichen Element und wird seines ewigen identischen Ichs los und existirt eben deswegen mehr, weil man aus sich selbst gerissen wird. Und doch ist, trotz aller Ueppigkeit, Rastlosigkeit und Ungeduld, Form und Plan in dem Gedicht, welches man mehr **empfindet** als **erkennt** und an der **Stätigkeit** und sich selbst erhaltenden Behaglichkeit und Fröhlichkeit des Zustandes wahrnimmt. Freilich darf man hier keine **Tiefe** suchen und keinen **Ernst**; aber wir brauchen wahrlich auch die Fläche so nöthig als die Tiefe, und für den Ernst sorgt die Vernunft und das Schicksal genug, daß die Phantasie sich nicht damit zu bemengen braucht."

*) Der rasende Roland. Erster Gesang. Stanze 22.

**) Ilias, Vossische Uebersetzung, I. Band. Seite 153. [VI. Gesang. V. 224—236.]

Dichter von dieser naiven Gattung sind in einem künstlichen Weltalter nicht so recht mehr an ihrer Stelle. Auch sind sie in demselben kaum mehr möglich, wenigstens auf keine andere Weise möglich, als daß sie in ihrem Zeitalter wild laufen und durch ein günstiges Geschick vor dem verstümmelnden Einfluß desselben geborgen werden. Aus der Societät selbst können sie nie und nimmer hervorgehen; aber außerhalb derselben erscheinen sie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man anstaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man sich ärgert. So wohlthätige Erscheinungen sie für den Künstler sind, der sie studirt, und für den ächten Kenner, der sie zu würdigen versteht, so wenig Glück machen sie im Ganzen und bei ihrem Jahrhundert. Das Siegel des Herrschers ruht auf ihrer Stirne; wir hingegen wollen von den Musen gewiegt und getragen werden. Von den Kritikern, den eigentlichen Zaunhütern des Geschmacks, werden sie als Grenzstörer gehaßt, die man lieber unterdrücken möchte; denn selbst Homer dürfte es blos der Kraft eines mehr als tausendjährigen Zeugnisses zu verdanken haben, daß ihn diese Geschmacksrichter gelten lassen; auch wird es ihnen sauer genug, ihre Regeln gegen sein Beispiel und sein Ansehen gegen ihre Regeln zu behaupten.[1])

---

1) In den „Horen" folgt hier: „Im nächsten Stück einige Worte über die sentimentalischen Dichter". — Das nächste (12.) Stück beginnt dann unter der Ueberschrift: „Die sentimentalischen Dichter" mit den Worten: „Der Dichter, hieß es in dem vorhergehenden Versuch über das Naive, ist entweder Natur, oder er wird sie suchen. Jenes macht den naiven, dieses den sentimentalischen Dichter. Mit der Erklärung dieses Satzes wird der gegenwärtige Versuch sich beschäftigen." Daß Schiller auf Herder's Rath in der vorhergehenden Abhandlung Mehreres geändert und weggelassen hatte, ergiebt sich aus dem Briefe vom 24. October 1795 (C. v. Wolzogen, Schiller's Leben, II. S. 137), mit welchem er das Manuscript zurücksandte. Es heißt da unter Anderm: „Zweitens. Die Antwort des Wilden war: Warum schlägt Gott den Teufel nicht todt? — Dies ist der Hauptzug des Naiven. Der Missionär hatte ihm von der Allmacht Gottes, daß er den Teufel geschaffen, daß dieser ihm jetzt so viel Possen mache und unaufhörlich das Spiel, auch durch seinen Sohn gespielt, verderbe, gesprochen.... Sollte Lady Macbeth ins Naive gehören? Der schwerste Stein drückt sie — sie muß reden." [Vgl. Bd. VII. S. 156; Bd. XIV. S. 129.]

An Goethe schrieb Schiller am 23. November 1795: „Sie werden von Herdern meine Abhandlung über die sentimentalischen Dichter erhalten, davon Sie bis jetzt noch den wenigsten Theil gehört, und die ich noch einmal ganz durchzulesen bitte. Ich hoffe, Sie sollen damit zufrieden sein; es ist mir in dieser Art nicht leicht etwas besser gelungen. Ich glaube, dieses jüngste Gericht über den größten Theil der deutschen Dichter wird am Schluß des Jahrgangs eine gute Wirkung thun und unseren Herren Kritikern besonders viel zu denken geben. Mein Ton ist freimüthig und fest, obgleich, wie ich hoffe, überall mit der gehörigen Schonung. Unterwegs habe ich freilich so viel als möglich effleurirt, und es sind wenige, die unverwundet aus dem Treffen kommen."

Sentimentale Dichtung –

Der Dichter, sagte ich, *ist* entweder Natur, oder er wird sie *suchen*. Jenes macht den naiven, dieses den sentimentalischen Dichter.

Der dichterische Geist ist unsterblich und unverlierbar in der Menschheit; er kann nicht anders, als zugleich mit derselben und mit der Anlage zu ihr sich verlieren. Denn entfernt sich gleich der Mensch durch die Freiheit seiner Phantasie und seines Verstandes von der Einfalt, Wahrheit und Nothwendigkeit der Natur, so steht ihm doch nicht nur der Pfad zu derselben immer offen, sondern ein mächtiger und unvertilgbarer Trieb, der moralische, treibt ihn auch unaufhörlich zu ihr zurück, und eben mit diesem Triebe steht das Dichtungsvermögen in der engsten Verwandtschaft. Dieses verliert sich also nicht auch zugleich mit der natürlichen Einfalt, sondern wirkt nur nach einer andern Richtung.

Auch jetzt ist die Natur noch die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nährt; aus ihr allein schöpft er seine ganze Macht, zu ihr allein spricht er auch in dem künstlichen, in der Cultur begriffenen Menschen. Jede andere Art, zu wirken, ist dem poetischen Geiste fremd; daher, beiläufig zu sagen, alle sogenannten Werke des Witzes ganz mit Unrecht poetisch heißen, ob wir sie gleich lange Zeit, durch das Ansehen der französischen Literatur verleitet, damit vermengt haben. Die Natur, sage ich, ist es auch noch jetzt, in dem künstlichen Zustande der Cultur, wodurch der Dichtergeist mächtig ist, nur steht er jetzt in einem ganz andern Verhältniß zu derselben.

So lange der Mensch noch reine, es versteht sich nicht rohe, Natur ist, wirkt er als ungetheilte sinnliche Einheit und als ein harmonirendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbstthätiges Vermögen haben sich in ihrem Geschäfte noch nicht getrennt, viel weniger stehen sie im Widerspruch mit einander. Seine Empfindungen sind nicht das formlose Spiel des Zufalls, seine Gedanken nicht das gehaltlose Spiel der Vorstellungskraft; aus dem Gesetz der *Nothwendigkeit* gehen jene, aus der *Wirklichkeit* gehen diese hervor. Ist der Mensch in den Stand der Cultur getreten, und hat die Kunst ihre Hand an ihn gelegt, so ist jene *sinnliche* Harmonie in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als *moralische* Einheit, d. h. als nach Einheit strebend sich äußern. Die Uebereinstimmung zwischen seinem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande *wirklich* stattfand, existirt jetzt blos *idealisch*; sie ist nicht mehr in ihm, sondern

außer ihm, als ein Gedanke, der erst realisirt werden soll, nicht mehr als Thatsache seines Lebens. Wendet man nun den Begriff der Poesie, der kein andrer ist, als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, auf jene beiden Zustände an, so ergiebt sich, daß dort in dem Zustande natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch mit allen seinen Kräften zugleich als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen — daß hingegen hier in dem Zustande der Cultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur blos eine Idee ist, die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal oder, was auf Eins hinausläuft, die Darstellung des Ideals den Dichter machen muß. Und dies sind auch die zwei einzig möglichen Arten, wie sich überhaupt der poetische Genius äußern kann. Sie sind, wie man sieht, äußerst von einander verschieden, aber es giebt einen höhern Begriff, der sie beide unter sich faßt, und es darf gar nicht befremden, wenn dieser Begriff mit der Idee der Menschheit in Eins zusammentrifft.

Es ist hier der Ort nicht, diesen Gedanken, den nur eine eigene Ausführung in sein volles Licht setzen kann, weiter zu verfolgen. Wer aber nur irgend dem Geiste nach und nicht blos nach zufälligen Formen eine Vergleichung zwischen alten und modernen Dichtern*) anzustellen versteht, wird sich leicht von der Wahrheit desselben überzeugen können. Jene rühren uns durch Natur, durch sinnliche Wahrheit, durch lebendige Gegenwart; Diese rühren uns durch Ideen.

Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowol im Einzelnen als im Ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweit ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück. Weil aber das Ideal ein Unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der cultivirte Mensch in seiner Art niemals vollkommen werden, wie doch der natürliche Mensch es

*) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu erinnern, daß, wenn hier die neuen Dichter den alten entgegengesetzt werden, nicht sowol der Unterschied der Zeit als der Unterschied der Manier zu verstehen ist. Wir haben auch in neuern, ja sogar in neuesten Zeiten naive Dichtungen in allen Classen, wenngleich nicht mehr ganz reiner Art, und unter den alten lateinischen, ja selbst griechischen Dichtern fehlt es nicht an sentimentalischen. Nicht nur in demselben Dichter auch in demselben Werke trifft man häufig beide Gattungen vereinigt an, wie zum Beispiel in „Werther's Leiden", und dergleichen Producte werden immer den größern Effect machen.

in der seinigen zu werden vermag. Er müßte also dem Letztern an Vollkommenheit unendlich nachstehen, wenn blos auf das Verhältniß, in welchem Beide zu ihrer Art und zu ihrem Maximum stehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten selbst mit einander, so zeigt sich, daß das Ziel, zu welchem der Mensch durch Cultur strebt, demjenigen, welches er durch Natur erreicht, unendlich vorzuziehen ist. Der Eine erhält also seinen Werth durch absolute Erreichung einer endlichen, der Andre erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe. Weil aber nur die letztere Grade und einen Fortschritt hat, so ist der relative Werth des Menschen, der in der Cultur begriffen ist, im Ganzen genommen, niemals bestimmbar, obgleich derselbe, im Einzelnen betrachtet, sich in einem nothwendigen Nachtheil gegen Denjenigen befindet, in welchem die Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit wirkt. Insofern aber das letzte Ziel der Menschheit nicht anders als durch jene Fortschreitung zu erreichen ist, und der Letztere nicht anders fortschreiten kann, als indem er sich cultivirt und folglich in den Erstern übergeht, so ist keine Frage, welchem von Beiden in Rücksicht auf jenes letzte Ziel der Vorzug gebühre.

Dasselbe, was hier von den zwei verschiedenen Formen der Menschheit gesagt wird, läßt sich auch auf jene beiden, ihnen entsprechenden Dichterformen anwenden.

Man hätte deswegen alte und moderne — naive und sentimentalische — Dichter entweder gar nicht oder nur unter einem gemeinschaftlichen höhern Begriff (einen solchen giebt es wirklich) mit einander vergleichen sollen. Denn freilich, wenn man den Gattungsbegriff der Poesie zuvor einseitig aus den alten Poeten abstrahirt hat, so ist nichts leichter, aber auch nichts trivialer, als die modernen gegen sie herabzusetzen. Wenn man nur das Poesie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkte, so kann es nicht anders sein, als daß man den neuern Poeten gerade in ihrer eigensten und erhabensten Schönheit den Namen der Dichter wird streitig machen müssen, weil sie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunst sprechen und der einfältigen Natur nichts zu sagen haben.*) Wessen Gemüth nicht schon zu-

*) Molière als naiver Dichter durfte es allenfalls auf den Ausspruch seiner Magd ankommen lassen, was in seinen Komödien stehen bleiben und wegfallen sollte; auch wäre zu wünschen gewesen, daß die Meister des französischen Kothurns mit ihren Trauerspielen zuweilen diese Probe gemacht hätten. Aber ich wollte nicht rathen, daß mit den Klopstockischen „Oden", mit den schönsten Stellen im „Messias", im „Verlorenen Paradies", in „Nathan dem Weisen" und vielen andern Stücken eine ähnliche Probe angestellt würde. Doch was sage ich? Diese Probe

bereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus ins Ideenreich zu gehen, für Den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichterschwung Ueberspannung sein. Keinem Vernünftigen kann es einfallen, in demjenigen, worin Homer groß ist, irgend einen Neuern ihm an die Seite stellen zu wollen, und es klingt lächerlich genug, wenn man einen Milton oder Klopstock mit dem Namen eines neuern Homer beehrt sieht. Ebenso wenig aber wird irgend ein alter Dichter, und am Wenigsten Homer, in demjenigen, was den modernen Dichter charakteristisch auszeichnet, die Vergleichung mit demselben aushalten können. Jener, möchte ich es ausdrücken, ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung, Dieser ist es durch die Kunst des Unendlichen

Und eben daraus, daß die Stärke des alten Künstlers (denn was hier von dem Dichter gesagt worden, kann unter den Einschränkungen, die sich von selbst ergeben, auch auf den schönen Künstler überhaupt ausgedehnt werden) in der Begrenzung besteht, erklärt sich der hohe Vorzug, den die bildende Kunst des Alterthums über die der neueren Zeiten behauptet, und überhaupt das ungleiche Verhältniß des Werths, in welchem moderne Dichtkunst und moderne bildende Kunst zu beiden Kunstgattungen im Alterthum stehen. Ein Werk für das Auge findet nur in der Begrenzung seine Vollkommenheit; ein Werk für die Einbildungskraft kann sie auch durch das Unbegrenzte erreichen. In plastischen Werken hilft daher dem Neuern seine Ueberlegenheit in Ideen wenig; hier ist er genöthigt, das Bild seiner Einbildungskraft auf das Genaueste im Raum zu bestimmen und sich folglich mit dem alten Künstler gerade in derjenigen Eigenschaft zu messen, worin dieser seinen unabstreitbaren Vorzug hat. In

---

ist wirklich angestellt, und die Molièrische Magd raisonnirt ja Langes und Breites in unsern kritischen Bibliotheken, philosophischen und literarischen Annalen und Reisebeschreibungen über Poesie, Kunst und dergleichen, nur, wie billig, auf deutschem Boden ein Wenig abgeschmackter als auf französischem, und wie es sich für die Gesindestube der deutschen Literatur geziemt. [1])

---

1) Hiermit eröffnet Schiller den Kampf gegen die seichten Kritiker und mittelmäßigen Literaten, zunächst gegen Dyk und Nicolai, welcher im folgenden Jahre in den „Xenien" fortgesetzt wurde. Auf Dyk's „Bibliothek der schönen Wissenschaften" geht unter andern Xenion 46 (I. 2. S. 119. Nr. 31):

„Invaliden Poeten ist dieser Spittel gestiftet;
Gicht und Wassersucht wird hier von der Schwindsucht gepflegt";

auf Nicolai's „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten" Xenion 184 (I. 2. S. 127. Nr. 113):

„Nicolai reiset noch immer, noch lang wird er reisen;
Aber ins Land der Vernunft findet er nimmer den Weg."

poetischen Werken ist es anders, und siegen gleich die alten Dichter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem, was sinnlich darstellbar und körperlich ist, so kann der neuere sie wieder im Reichthum des Stoffes, in dem, was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz, in dem, was man in Kunstwerken Geist nennt, hinter sich lassen. 1)

Da der naive Dichter blos der einfachen Natur und Empfindung folgt und sich blos auf Nachahmung der Wirklichkeit beschränkt, so kann er zu seinem Gegenstand auch nur ein einziges Verhältniß haben, und es giebt in dieser Rücksicht für ihn keine Wahl der Behandlung. Der verschiedene Eindruck naiver Dichtungen beruht (vorausgesetzt, daß man Alles hinwegdenkt, was daran dem Inhalt gehört und jenen Eindruck nur als das reine Werk der poetischen Behandlung betrachtet), beruht, sage ich, blos auf dem verschiedenen Grad einer und derselben Empfindungsweise; selbst die Verschiedenheit in den äußern Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks keine Veränderung machen. Die Form sei lyrisch oder episch, dramatisch oder beschreibend: wir können wol schwächer und stärker, aber (sobald

---

1) In den „Horen“ hiezu die Anmerkung: „Individualität mit einem Wort ist der Charakter des Alten, und Idealität die Stärke des Modernen. Es ist also natürlich, daß in Allem, was zur unmittelbaren sinnlichen Anschauung gelangen und als Individuum wirken muß, der Erste über den Zweiten den Sieg davontragen wird. Ebenso natürlich ist es auf der andern Seite, daß da, wo es auf geistige Anschauungen ankommt und die Sinnenwelt überschritten werden soll und darf, der Erste nothwendig durch die Schranken der Materie leiden und, eben weil er sich streng an diese bindet, hinter dem Andern, der sich davon freispricht, wird zurückbleiben müssen.

„Nun entsteht natürlicherweise die Frage (die wichtigste, die überhaupt in einer Philosophie der Kunst kann aufgeworfen werden), ob und inwiefern in demselben Kunstwerke Individualität mit Idealität zu vereinigen sei — ob sich also (welches auf Eins hinausläuft) eine Coalition des alten Dichtercharakters mit dem modernen gedenken lasse, welche, wenn sie wirklich stattfände, als der höchste Gipfel aller Kunst zu betrachten sein würde. Sachverständige behaupten, daß dieses in Rücksicht auf bildende Kunst von den Antiken gewissermaßen geleistet sei, indem hier wirklich das Individuum ideal sei und das Ideal in einem Individuum erscheine. So viel ist indessen gewiß, daß in der Poesie dieser Gipfel noch keineswegs erreicht ist; denn hier fehlt noch sehr viel daran, daß das vollkommenste Werk der Form nach es auch dem Inhalte nach sei, daß es nicht blos ein wahres und schönes Ganze, sondern auch das möglichst reichste Ganze sei. Es sei dies aber nun erreichbar und erreicht oder nicht, so ist es wenigstens die Aufgabe auch in der Dichtkunst, das Ideale zu individualisiren und das Individuelle zu idealisiren. Der moderne Dichter muß sich diese Aufgabe machen, wenn er sich überall nur ein höchstes und letztes Ziel seines Strebens gedenken soll. Denn da er einerseits durch das Ideenvermögen über die Wirklichkeit hinausgetrieben, andrerseits aber durch den Darstellungstrieb beständig wieder zu derselben zurückgenöthigt wird, so geräth er in einen Zwiespalt mit sich selbst, der nicht anders als dadurch, daß er eine Darstellbarkeit des Ideals regulativ annimmt, beizulegen ist.“

von dem Stoff abstrahirt wird) nie verschiedenartig gerührt werden. Unser Gefühl ist durchgängig dasselbe, ganz aus *einem* Element, so daß wir nichts darin zu unterscheiden vermögen. Selbst der Unterschied der Sprachen und Zeitalter ändert hier nichts; denn eben diese reine Einheit ihres Ursprungs und ihres Effects ist ein Charakter der naiven Dichtung.

Ganz anders verhält es sich mit dem sentimentalischen Dichter. Dieser *reflectirt* über den Eindruck, den die Gegenstände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion ist die Rührung gegründet, in die er selbst versetzt wird und uns versetzt. Der Gegenstand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieser Beziehung beruht seine dichterische Kraft. Der sentimentalische Dichter hat es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen, zu thun, und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieser doppelten Quelle zeugen.*) Da also hier eine Mehrheit der Principien stattfindet, so kommt es darauf an, welches von beiden in der Empfindung des Dichters und in seiner Darstellung *überwiegen* wird, und es ist folglich eine Verschiedenheit in der Behandlung möglich. Denn nun entsteht die Frage, ob er mehr bei der Wirklichkeit, ob er mehr bei dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er dieses als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will. Seine Darstellung wird also entweder *satirisch*, oder sie wird (in einer weitern Bedeutung dieses Worts, die sich nachher erklären wird) *elegisch* sein; an eine von diesen beiden Empfindungsarten wird jeder sentimentalische Dichter sich halten.[1])

Satirisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale (in der Wirkung auf das Gemüth kommt Beides auf Eins hinaus) zu seinem Gegenstande macht. Dies kann er aber sowol ernsthaft

---

*) Wer bei sich auf den Eindruck merkt, den naive Dichtungen auf ihn machen, und den Antheil, der dem Inhalt daran gebührt, davon abzusondern im Stand ist, der wird diesen Eindruck, auch selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer fröhlich, immer rein, immer ruhig finden; bei sentimentalischen wird er immer etwas ernst und anspannend sein. Das macht, weil wir uns bei naiven Darstellungen, sie handeln auch, wovon sie wollen, immer über die Wahrheit, über die lebendige Gegenwart des Objects in unserer Einbildungskraft erfreuen und auch weiter nichts als diese suchen, bei sentimentalischen hingegen die Vorstellung der Einbildungskraft mit einer Vernunftidee zu vereinigen haben und also immer zwischen zwei verschiedenen Zuständen in Schwanken gerathen.

1) Der folgende Abschnitt führt in den „*Horen*" die Ueberschrift: *Satirische Dichtung*.

und mit Affect, als scherzhaft und mit Heiterkeit ausführen, je nachdem er entweder im Gebiete des Willens oder im Gebiete des Verstandes verweilt. Jenes geschieht durch die strafende oder pathetische, dieses durch die scherzhafte Satire.

Streng genommen, verträgt zwar der Zweck des Dichters weder den Ton der Strafe noch den der Belustigung. Jener ist zu ernst für das Spiel, was die Poesie immer sein soll; dieser ist zu frivol für den Ernst, der allem poetischen Spiele zum Grund liegen soll. Moralische Widersprüche interessiren nothwendig unser Herz und rauben also dem Gemüth seine Freiheit; und doch soll aus poetischen Rührungen alles eigentliche Interesse, d. h. alle Beziehung auf ein Bedürfniß verbannt sein. Verstandeswidersprüche hingegen lassen das Herz gleichgiltig, und doch hat es der Dichter mit dem höchsten Anliegen des Herzens, mit der Natur und dem Ideal zu thun. Es ist daher keine geringe Aufgabe für ihn, in der pathetischen Satire nicht die poetische Form zu verletzen, welche in der Freiheit des Spiels besteht, in der scherzhaften Satire nicht den poetischen Gehalt zu verfehlen, welcher immer das Unendliche sein muß. Diese Aufgabe kann nur auf eine einzige Art gelöst werden. Die strafende Satire erlangt poetische Freiheit, indem sie ins Erhabene übergeht; die lachende Satire erhält poetischen Gehalt, indem sie ihren Gegenstand mit Schönheit behandelt.

In der Satire wird die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt. Es ist übrigens gar nicht nöthig, daß das letztere ausgesprochen werde, wenn der Dichter es nur im Gemüth zu erwecken weiß; dies muß er aber schlechterdings, oder er wird gar nicht poetisch wirken. Die Wirklichkeit ist also hier ein nothwendiges Object der Abneigung; aber, worauf hier Alles ankömmt, diese Abneigung selbst muß wieder nothwendig aus dem entgegenstehenden Ideale entspringen. Sie könnte nämlich auch eine blos sinnliche Quelle haben und lediglich in Bedürfniß gegründet sein, mit welchem die Wirklichkeit streitet; und häufig genug glauben wir einen moralischen Unwillen über die Welt zu empfinden, wenn uns blos der Widerstreit derselben mit unserer Neigung erbittert. Dieses materielle Interesse ist es, was der gemeine Satiriker ins Spiel bringt, und weil es ihm auf diesem Wege gar nicht fehlschlägt, uns in Affect zu versetzen, so glaubt er unser Herz in seiner Gewalt zu haben und im Pathetischen Meister zu sein. Aber jedes Pathos aus dieser Quelle ist der Dichtkunst unwürdig, die uns nur durch Ideen rühren und nur durch die Vernunft zu unserm Herzen den

Weg nehmen darf. Auch wird sich dieses unreine und materielle Pathos jederzeit durch ein Uebergewicht des Leidens und durch eine peinliche Befangenheit des Gemüths offenbaren, da im Gegentheil das wahrhaft poetische Pathos an einem Uebergewicht der Selbstthätigkeit und an einer, auch im Affecte noch bestehenden Gemüthsfreiheit zu erkennen ist. Entspringt nämlich die Rührung aus dem der Wirklichkeit gegenüberstehenden Ideale, so verliert sich in der Erhabenheit des letztern jedes einengende Gefühl, und die Größe der Idee, von der wir erfüllt sind, erhebt uns über alle Schranken der Erfahrung. Bei der Darstellung empörender Wirklichkeit kommt daher Alles darauf an, daß das Nothwendige der Grund sei, auf welchem der Dichter oder der Erzähler das Wirkliche aufträgt, daß er unser Gemüth für Ideen zu stimmen wisse. Stehen **wir** nur hoch in der Beurtheilung, so hat es nichts zu sagen, wenn auch der Gegenstand tief und niedrig unter uns zurückbleibt. Wenn uns der Geschichtschreiber **Tacitus** den tiefen Verfall der Römer des ersten Jahrhunderts schildert, so ist es ein hoher Geist, der auf das Niedrige herabblickt, und unsere Stimmung ist wahrhaft poetisch, weil nur die Höhe, worauf er selbst steht und zu der er uns zu erheben wußte, seinen Gegenstand niedrig machte.

Die pathetische Satire muß also jederzeit aus einem Gemüthe fließen, welches von dem Ideale lebhaft durchdrungen ist. Nur ein herrschender Trieb nach Uebereinstimmung kann und darf jenes tiefe Gefühl moralischer Widersprüche und jenen glühenden Unwillen gegen moralische Verkehrtheit erzeugen, welcher in einem Juvenal, Swift, Rousseau, Haller[1]) und Andern zur Begeisterung wird. Die nämlichen Dichter würden und müßten mit demselben Glück auch in den rührenden und zärtlichen Gattungen gedichtet haben, wenn nicht zufällige Ursachen ihrem Gemüth frühe diese bestimmte Richtung gegeben hätten; auch haben sie es zum Theil wirklich gethan. Alle die hier Genannten lebten entweder in einem ausgearteten Zeitalter und hatten eine schauderhafte Erfahrung moralischer Verderbniß vor Augen, oder eigene Schicksale hatten Bitterkeit in ihre Seele gestreut. Auch der philosophische Geist, da er mit unerbittlicher Strenge den Schein von dem Wesen trennt und in die Tiefen der Dinge dringt, neigt das Gemüth zu dieser Härte und Austerität, mit welcher Rousseau, Haller und Andre die Wirklichkeit malen. Aber diese äußern und zufälligen Einflüsse, welche immer einschränkend

1) In den „**Horen**" stehen noch die Namen Lucian, Dante und Young.

wirken, dürfen höchstens nur die Richtung bestimmen, niemals den Inhalt der Begeisterung hergeben. Dieser muß in allen derselbe sein und, rein von jedem äußern Bedürfniß, aus einem glühenden Triebe für das Ideal hervorfließen, welcher durchaus der einzig wahre Beruf zu dem satirischen wie überhaupt zu dem sentimentalischen Dichter ist.

Wenn die pathetische Satire nur erhabene Seelen kleidet, so kann die spottende Satire nur einem schönen Herzen gelingen. Denn jene ist schon durch ihren ernsten Gegenstand vor der Frivolität gesichert; aber diese, die nur einen moralisch gleichgiltigen Stoff behandeln darf, würde unvermeidlich darein verfallen und jede poetische Würde verlieren, wenn hier nicht die Behandlung den Inhalt veredelte und das Subject des Dichters nicht sein Object verträte. Aber nur dem schönen Herzen ist es verliehen, unabhängig von dem Gegenstand seines Wirkens in jeder seiner Aeußerungen ein vollendetes Bild von sich selbst abzuprägen. Der erhabene Charakter kann sich nur in einzelnen Siegen über den Widerstand der Sinne, nur in gewissen Momenten des Schwunges und einer augenblicklichen Anstrengung kundthun; in der schönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, also gleichförmig, und kann mithin auch in einem Zustand der Ruhe sich zeigen. Das tiefe Meer erscheint am Erhabensten in seiner Bewegung, der klare Bach am Schönsten in seinem ruhigen Lauf.

Es ist mehrmals darüber gestritten worden, welche von beiden, die Tragödie oder die Komödie, vor der andern den Rang verdiene. Wird damit blos gefragt, welche von beiden das wichtigere Object behandle, so ist kein Zweifel, daß die erstere den Vorzug behauptet; will man aber wissen, welche von beiden das wichtigere Subject erfordre, so möchte der Ausspruch eher für die letztere ausfallen. — In der Tragödie geschieht schon durch den Gegenstand sehr viel, in der Komödie geschieht durch den Gegenstand nichts und Alles durch den Dichter. Da nun bei Urtheilen des Geschmacks der Stoff nie in Betrachtung kommt, so muß natürlicherweise der ästhetische Werth dieser beiden Kunstgattungen in umgekehrtem Verhältniß zu ihrer materiellen Wichtigkeit stehen. Den tragischen Dichter trägt sein Object, der komische hingegen muß durch sein Subject das seinige in der ästhetischen Höhe erhalten. Jener darf einen Schwung nehmen, wozu so viel eben nicht gehört; der Andre muß sich gleich bleiben; er muß also schon dort sein und dort zu Hause sein, wohin der Andre nicht ohne einen Anlauf gelangt. Und gerade das ist es, worin sich der

schöne Charakter von dem erhabenen unterscheidet. In dem ersten ist jede Größe schon enthalten, sie fließt ungezwungen und mühelos aus seiner Natur, er ist dem Vermögen nach ein Unendliches in jedem Punkte seiner Bahn; der andere kann sich zu jeder Größe anspannen und erheben, er kann durch die Kraft seines Willens aus jedem Zustande der Beschränkung sich reißen. Dieser ist also nur ruckweise und nur mit Anstrengung frei, jener ist es mit Leichtigkeit und immer.

Diese Freiheit des Gemüths in uns hervorzubringen und zu nähren, ist die schöne Aufgabe der Komödie, so wie die Tragödie bestimmt ist, die Gemüthsfreiheit, wenn sie durch einen Affect gewaltsam aufgehoben worden, auf ästhetischem Weg wieder herstellen zu helfen. In der Tragödie muß daher die Gemüthsfreiheit künstlicherweise und als Experiment aufgehoben werden, weil sie in Herstellung derselben ihre poetische Kraft beweist; in der Komödie hingegen muß verhütet werden, daß es niemals zu jener Aufhebung der Gemüthsfreiheit komme. Daher behandelt der Tragödiendichter seinen Gegenstand immer praktisch, der Komödiendichter den seinigen immer theoretisch; auch wenn Jener (wie Lessing in seinem „Nathan") die Grille hätte, einen theoretischen, Dieser, einen praktischen Stoff zu bearbeiten. Nicht das Gebiet, aus welchem der Gegenstand genommen, sondern das Forum, vor welches der Dichter ihn bringt, macht denselben tragisch oder komisch. Der Tragiker muß sich vor dem ruhigen Raisonnement in Acht nehmen und immer das Herz interessiren; der Komiker muß sich vor dem Pathos hüten und immer den Verstand unterhalten. Jener zeigt also durch beständige Erregung, Dieser durch beständige Abwehrung der Leidenschaft seine Kunst; und diese Kunst ist natürlich auf beiden Seiten um so größer, je mehr der Gegenstand des Einen abstracter Natur ist und der des Andern sich zum Pathetischen neigt.*) Wenn also die Tragödie von einem wichtigern Punkt ausgeht, so muß man auf der andern Seite gestehen, daß die Komödie einem wichtigern Ziel entgegengeht, und sie würde, wenn sie es erreichte, alle Tragödie überflüssig und unmöglich machen. Ihr Ziel ist einerlei mit dem Höchsten, wornach der Mensch zu ringen hat: frei von Leidenschaft zu sein, immer klar, immer ruhig um sich und in sich zu schauen, überall mehr Zufall als Schicksal zu finden und mehr

---

*) Im „Nathan dem Weisen" ist dieses nicht geschehen; hier hat die frostige Natur des Stoffs das ganze Kunstwerk erkältet. Aber Lessing wußte selbst, daß er kein Trauerspiel schrieb, und vergaß nur menschlicherweise in seiner eigenen

über Ungereimtheit zu lachen, als über Bosheit zu zürnen oder zu weinen.

Wie in dem handelnden Leben, so begegnet es auch oft bei dichterischen Darstellungen, den blos leichten Sinn, das angenehme Talent, die fröhliche Gutmüthigkeit mit Schönheit der Seele zu verwechseln, und da sich der gemeine Geschmack überhaupt nie über das Angenehme erhebt, so ist es solchen niedlichen Geistern ein Leichtes, jenen Ruhm zu usurpiren, der so schwer zu verdienen ist. Aber es giebt eine untrügliche Probe, vermittelst deren man die Leichtigkeit des Naturells von der Leichtigkeit des Ideals, so wie die Tugend des Temperaments von der wahrhaften Sittlichkeit des Charakters unterscheiden kann, und diese ist, wenn beide sich an einem schwierigen und großen Objecte versuchen. In einem solchen Fall geht das niedliche Genie unfehlbar in das Platte, so wie die Temperamentstugend in das Materielle; die wahrhaft schöne Seele hingegen geht ebenso gewiß in die erhabene über.

So lange Lucian blos die Ungereimtheit züchtigt, wie in den „Wünschen", in den „Lapithen", in dem „Jupiter Tragödus" u. a., bleibt er Spötter und ergetzt uns mit seinem fröhlichen Humor; aber es wird ein ganz anderer Mann aus ihm in vielen Stellen seines „Nigrinus", seines „Timon's", seines „Alexander's", wo seine Satire auch die moralische Verderbniß trifft. „Unglückseliger," so beginnt er in seinem „Nigrinus" das empörende Gemälde des damaligen Rom's, „warum verließest Du das Licht der Sonne, Griechenland, und jenes glückliche Leben der Freiheit und kamst hieher in dies Getümmel von prachtvoller

---

Angelegenheit die in der Dramaturgie aufgestellte Lehre, daß der Dichter nicht befugt sei, die tragische Form zu einem andern als tragischen Zweck anzuwenden.[1]) Ohne sehr wesentliche Veränderungen würde es kaum möglich gewesen sein, dieses dramatische Gedicht in eine gute Tragödie umzuschaffen; aber mit blos zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Komödie abgegeben haben. Dem letztern Zweck nämlich hätte das Pathetische, dem erstern das Raisonnirende aufgeopfert werden müssen, und es ist wol keine Frage, auf welchem von beiden die Schönheit dieses Gedichts am Meisten beruht.

---

1) Vgl. Lessing's Hamb. Dramaturgie, 79. St.: „Ein Dichter kann viel gethan und doch noch nichts damit verthan haben. Nicht genug, daß sein Werk Wirkungen auf uns hat; es muß auch die haben, die ihm vermöge der Gattung zukommen; es muß diese vornehmlich haben, und alle andere können den Mangel derselben auf keine Weise ersetzen, besonders wenn die Gattung von der Wichtigkeit und Schwierigkeit und Kostbarkeit ist, daß alle Mühe und aller Aufwand vergebens wäre, wenn sie weiter nichts als solche Wirkungen hervorbringen wollte, die durch eine leichtere und weniger Anstalten erfordernde Gattung ebenso wohl zu erhalten wären."

Dienstbarkeit, von Aufwartungen und Gastmählern, von Sykophanten, Schmeichlern, Giftmischern, Erbschleichern und falschen Freunden?" u. s. w. Bei solchen und ähnlichen Anlässen muß sich der hohe Ernst des Gefühls offenbaren, der allem Spiele, wenn es poetisch sein soll, zum Grunde liegen muß. Selbst durch den boshaften Scherz, womit sowol Lucian als Aristophanes den Sokrates mißhandeln, blickt eine ernste Vernunft hervor, welche die Wahrheit an dem Sophisten rächt und für ein Ideal streitet, das sie nur nicht immer ausspricht. Auch hat der Erste von Beiden in seinem „Diogenes" und „Demonax" diesen Charakter gegen alle Zweifel gerechtfertigt; unter den Neuern, welchen großen und schönen Charakter drückt nicht Cervantes bei jedem würdigen Anlaß in seinem „Don Quixote" aus! welch ein herrliches Ideal mußte nicht in der Seele des Dichters leben, der einen Tom Jones und eine Sophia erschuf![1]) wie kann der Lacher Yorick, sobald er will, unser Gemüth so groß und so mächtig bewegen![2]) Auch in unserm Wieland erkenne ich diesen Ernst der Empfindung; selbst die muthwilligen Spiele seiner Laune beseelt und adelt die Grazie des Herzens; selbst in den Rhythmus seines Gesanges drückt sie ihr Gepräg, und nimmer fehlt ihm die Schwungkraft, uns, sobald es gilt, zu dem Höchsten emporzutragen.

Von der Voltairischen Satire läßt sich kein solches Urtheil fällen. Zwar ist es auch bei diesem Schriftsteller einzig nur die Wahrheit und Simplicität der Natur, wodurch er uns zuweilen poetisch rührt; es sei nun, daß er sie in einem naiven Charakter wirklich erreiche, wie mehrmal in seinem „Ingenu", oder daß er sie, wie in seinem „Candide" u. a., suche und räche. Wo Keines von Beiden der Fall ist, da kann er uns zwar als witziger Kopf belustigen, aber gewiß nicht als Dichter bewegen. Aber seinem Spott liegt überall zu wenig Ernst zum Grunde, und dieses macht seinen Dichterberuf mit Recht verdächtig. Wir begegnen immer nur seinem Verstande, nicht seinem Gefühl. Es zeigt sich kein Ideal unter jener lustigen Hülle und kaum etwas absolut Festes in jener ewigen Bewegung. Seine wunderbare Mannichfaltigkeit in äußern Formen, weit entfernt, für die innere Fülle seines Geistes etwas zu beweisen, legt vielmehr ein bedenkliches Zeugniß dagegen ab; denn ungeachtet aller jener Formen hat er auch nicht eine gefunden, worin er ein Herz hätte abdrücken

1) Fielding. S. oben S. 480.
2) Yorick's empfindsame Reise, von Sterne. S. oben S. 471.

können. Beinahe muß man also fürchten, es war in diesem reichen Genius nur die Armuth des Herzens, die seinen Beruf zur Satire bestimmte. Wäre es anders, so hätte er doch irgend auf seinem weiten Weg aus diesem engen Geleise treten müssen. Aber bei allem noch so großen Wechsel des Stoffes und der äußern Form sehen wir diese innere Form in ewigem, dürftigem Einerlei wiederkehren, und trotz seiner voluminösen Laufbahn hat er doch den Kreis der Menschheit in sich selbst nicht erfüllt, den man in den oben erwähnten Satirikern mit Freuden durchlaufen findet.[1])

Setzt der Dichter die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit so entgegen, daß die Darstellung des ersten überwiegt und das Wohlgefallen an demselben herrschende Empfindung wird, so nenne ich ihn *elegisch*. Auch diese Gattung hat, wie die Satire, zwei Classen unter sich. Entweder ist die Natur und das Ideal ein Gegenstand der Trauer, wenn jene als verloren, dieses als unerreicht dargestellt wird. Oder beide sind ein Gegenstand der Freude, indem sie als wirklich vorgestellt werden. Das Erste giebt die *Elegie* in engerer, das Andre die *Idylle* in weitester Bedeutung.*)

---

1) In den „*Horen*“ folgt hier als Ueberschrift des nächsten Abschnittes: *Elegische Dichtung*.

*) Daß ich die Benennungen Satire, Elegie und Idylle in einem weitern Sinne gebrauche, als gewöhnlich geschieht, werde ich bei Lesern, die tiefer in die Sache dringen, kaum zu verantworten brauchen. Meine Absicht dabei ist keineswegs, die Grenzen zu verrücken, welche die bisherige Observanz sowol der Satire und Elegie als der Idylle mit gutem Grunde gesteckt hat; ich sehe blos auf die in diesen Dichtungsarten herrschende *Empfindungsweise*, und es ist ja bekannt genug, daß diese sich keineswegs in jene engen Grenzen einschließen läßt. Elegisch rührt uns nicht blos die Elegie, welche ausschließlich so genannt wird; auch der dramatische und epische Dichter können uns auf elegische Weise bewegen. In der Messiade, in Thomson's „Jahrszeiten“, im „Verlornen Paradies“, im „Befreiten Jerusalem“ finden wir mehrere Gemälde, die sonst nur der Idylle, der Elegie, der Satire eigen sind. Ebenso mehr oder weniger fast in jedem pathetischen Gedichte. Daß ich aber die Idylle selbst zur elegischen Gattung rechne, scheint eher einer Rechtfertigung zu bedürfen. Man erinnere sich aber, daß hier nur von derjenigen Idylle die Rede ist, welche eine Species der sentimentalischen Dichtung ist, zu deren Wesen es gehört, daß die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit *entgegengesetzt werde*. Geschieht dieses auch nicht ausdrücklich von dem Dichter, und stellt er das Gemälde der unverdorbenen Natur oder des erfüllten Ideales rein und selbstständig vor unsere Augen, so ist jener Gegensatz doch in seinem Herzen und wird sich auch ohne seinen Willen in jedem Pinselstrich verrathen. Ja, wäre dieses nicht, so würde schon die Sprache, deren er sich bedienen muß, weil sie den Geist der Zeit an sich trägt und den Einfluß der Kunst erfahren, uns die Wirklichkeit mit ihren Schranken, die Cultur mit ihrer Künstelei in Erinnerung bringen; ja, unser eigenes Herz würde jenem Bilde der reinen Natur die Erfahrung der Verderbniß gegenüberstellen und so die Empfindungsart, wenn auch der Dichter es nicht darauf angelegt hätte, in uns elegisch machen. Dies Letztere ist so unvermeidlich, daß selbst der höchste Genuß, den die schönsten Werke der naiven Gattung aus alte-

Wie der Unwille bei der pathetischen und wie der Spott bei der scherzhaften Satire, so darf bei der Elegie die Trauer nur aus einer durch das Ideal erweckten Begeisterung fließen. Dadurch allein erhält die Elegie poetischen Gehalt, und jede andere Quelle derselben ist völlig unter der Würde der Dichtkunst. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber in ihrer Schönheit, nicht blos in ihrer Annehmlichkeit, in ihrer Uebereinstimmung mit Ideen, nicht blos in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Bedürfniß. Die Trauer über verlorne Freuden, über das aus der Welt verschwundene goldene Alter, über das entflohene Glück der Jugend, der Liebe u. s. w. kann nur alsdann der Stoff zu einer elegischen Dichtung werden, wenn jene Zustände sinnlichen Friedens zugleich als Gegenstände moralischer Harmonie sich vorstellen lassen. Ich kann deswegen die Klaggesänge des Ovid, die er aus seinem Verbannungsort am Euxin anstimmt, wie rührend sie auch sind und wie viel Dichterisches auch einzelne Stellen haben, im Ganzen nicht wohl als ein poetisches Werk betrachten. Es ist viel zu wenig Energie, viel zu wenig Geist und Adel in seinem Schmerz. Das Bedürfniß, nicht die Begeisterung stieß jene Klagen aus; es athmet darin, wenngleich keine gemeine Seele, doch die gemeine Stimmung eines edleren Geistes, den sein Schicksal zu Boden drückte. Zwar wenn wir uns erinnern, daß es Rom, und das Rom des Augustus ist, um das er trauert, so verzeihen wir dem Sohn der Freude seinen Schmerz; aber selbst das herrliche Rom mit allen seinen Glückseligkeiten ist, wenn nicht die Einbildungskraft es erst veredelt, blos eine endliche Größe, mithin ein unwürdiges Object für die Dichtkunst, die, erhaben über Alles, was die Wirklichkeit aufstellt, nur das Recht hat, um das Unendliche zu trauern.

Der Inhalt der dichterischen Klage kann also niemals ein äußrer, jederzeit nur ein innerer idealischer Gegenstand sein; selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem idealischen umschaffen. In dieser Reduction des Beschränkten auf ein Unendliches besteht eigentlich die poetische Behandlung. Der äußere Stoff ist daher an sich selbst

---

und neuen Zeiten dem cultivirten Menschen gewähren, nicht lange rein bleibt, sondern früher oder später von einer elegischen Empfindung begleitet sein wird. Schließlich bemerke ich noch, daß die hier versuchte Eintheilung eben deswegen, weil sie sich blos auf den Unterschied in der Empfindungsweise gründet, in der Eintheilung der Gedichte selbst und der Ableitung der poetischen Arten ganz und gar nichts bestimmen soll; denn da der Dichter auch in demselben Werke keineswegs an dieselbe Empfindungsweise gebunden ist, so kann jene Eintheilung nicht davon, sondern muß von der Form der Darstellung hergenommen werden.

immer gleichgiltig, weil ihn die Dichtkunst niemals so brauchen kann, wie sie ihn findet, sondern nur durch das, was sie selbst daraus macht, ihm die poetische Würde giebt. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existirt hat, wenn er sie gleich als etwas Dagewesenes und nun Verlorenes beweint. Wenn uns Ossian von den Tagen erzählt, die nicht mehr sind, und von den Helden, die verschwunden sind, [1]) so hat seine Dichtungskraft jene Bilder der Erinnerung längst in Ideale, jene Helden in Götter umgestaltet. Die Erfahrungen eines bestimmten Verlustes haben sich zur Idee der allgemeinen Vergänglichkeit erweitert, und der gerührte Barde, den das Bild des allgegenwärtigen Ruins verfolgt, schwingt sich zum Himmel auf, um dort in dem Sonnenlauf ein Sinnbild des Unvergänglichen zu finden.*)

Ich wende mich sogleich zu den neuern Poeten in der elegischen Gattung. Rousseau, als Dichter wie als Philosoph, hat keine andere Tendenz, als die Natur entweder zu suchen oder an der Kunst zu rächen. Je nachdem sich sein Gefühl entweder bei der einen oder der andern verweilt, finden wir ihn bald elegisch gerührt, bald zu Juvenalischer Satire begeistert, bald, wie in seiner „Julie", [2]) in das Feld der Idylle entzückt. Seine Dichtungen haben unwidersprechlich poetischen Gehalt, da sie ein Ideal behandeln; nur weiß er denselben nicht auf poetische Weise zu gebrauchen. Sein ernster Charakter läßt ihn zwar nie zur Frivolität herabsinken, aber erlaubt ihm auch nicht, sich bis zum poetischen Spiel zu erheben. Bald durch Leidenschaft, bald durch Abstraction angespannt, bringt er es selten oder nie zu der ästhetischen Freiheit, welche der Dichter seinem Stoff gegenüber behaupten, seinem Leser mittheilen muß. Entweder es ist seine kranke Empfindlichkeit, die über ihn herrscht und seine Gefühle bis zum Peinlichen treibt, oder es ist seine Denkkraft, die seiner

*) Man lese z. B. das treffliche Gedicht, „Carthon" betitelt. — [Ueber Ossian siehe oben S. 486, Note. „Ossian's Sonnengesang aus dem Gedichte Carthon", von Hoven übersetzt (und von Zumsteeg componirt), hatte Schiller auch in seine „Anthologie" (s. Bd. XIV. S. 21) aufgenommen.]

1) Vgl. Goethe's Uebersetzung der „Lieder von Selma" im „Werther" (Goethe's Werke, XIV. S. 112): „Ich sehe meine geschiedenen Freunde, sie sammeln sich auf Lora wie in den Tagen, die vorüber sind — Fingal kommt wie eine feuchte Nebelsäule; um ihn sind seine Helden, und siehe! die Barden des Gesanges: Grauer Ullin! stattlicher Ryno! Alpin, lieblicher Sänger! und Du, sanftklagende Minona! — Wie verändert seid Ihr, meine Freunde, seit den festlichen Tagen auf Selma, da wir buhlten um die Ehre des Gesanges!"

2) Dieser berühmte Roman, das Vorbild von Goethe's „Werther", ist bekannter unter dem Titel: „Die neue Heloïse".

Imagination Fesseln anlegt und durch die Strenge des Begriffs die Anmuth des Gemäldes vernichtet. Beide Eigenschaften, deren innige Wechselwirkung und Vereinigung den Poeten eigentlich ausmacht, finden sich bei diesem Schriftsteller in ungewöhnlich hohem Grad, und nichts fehlt, als daß sie sich auch wirklich mit einander vereinigt äußerten, daß seine Selbstthätigkeit sich mehr in sein Empfinden, daß seine Empfänglichkeit sich mehr in sein Denken mischte. Daher ist auch in dem Ideale, das er von der Menschheit aufstellt, auf die Schranken derselben zu viel, auf ihr Vermögen zu wenig Rücksicht genommen und überall mehr ein Bedürfniß nach physischer Ruhe als nach moralischer Uebereinstimmung darin sichtbar. Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist Schuld, daß er die Menschheit, um nur des Streits in derselben recht bald loszuwerden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, daß er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, daß er das Ziel lieber niedriger steckt und das Ideal lieber herabsetzt, um es nur desto schneller, um es nur desto sicherer zu erreichen.[1])

Unter Deutschlands Dichtern in dieser Gattung will ich hier nur Haller's, Kleist's und Klopstock's erwähnen. Der Charakter ihrer Dichtung ist sentimentalisch; durch Ideen rühren sie uns, nicht durch sinnliche Wahrheit, nicht sowol weil sie selbst Natur sind, als weil sie uns für Natur zu begeistern wissen. Was indessen von dem Charakter sowol dieser als aller sentimentalischen Dichter im Ganzen wahr ist, schließt natürlicherweise darum keineswegs das Vermögen aus, im Einzelnen uns durch naive Schönheit zu rühren; ohne das würden sie überall keine Dichter sein. Nur ihr eigentlicher und herrschender Charakter ist es nicht, mit ruhigem, einfältigem und leichtem Sinn zu empfangen und das Empfangene ebenso wieder darzustellen. Unwillkürlich drängt sich die Phantasie der Anschauung, die Denkkraft der Empfindung zuvor, und man verschließt Auge und Ohr, um betrachtend in sich selbst zu versinken. Das Gemüth kann keinen Eindruck erleiden, ohne sogleich seinem eigenen Spiel zuzusehen und, was es in sich hat, durch Reflexion sich gegenüber- und aus sich herauszustellen. Wir erhalten auf diese Art nie den Gegen-

---

1) Dies that er besonders in der berühmten, von der Akademie zu Dijon gekrönten Preisschrift „Ueber den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf die menschlichen Sitten".

stand, nur was der reflectirende Verstand des Dichters aus dem Gegenstand machte, und selbst dann, wenn der Dichter selbst dieser Gegenstand ist, wenn er uns seine Empfindungen darstellen will, erfahren wir nicht seinen Zustand unmittelbar und aus der ersten Hand, sondern wie sich derselbe in seinem Gemüth reflectirt, was er als Zuschauer seiner selbst darüber gedacht hat. Wenn Haller den Tod seiner Gattin betrauert (man kennt das schöne Lied) und folgendermaßen anfängt:

„Soll ich von Deinem Tode singen?
O Mariane, welch ein Lied!
Wenn Seufzer mit den Worten ringen
Und ein Begriff den andern flieht" u. s. f.,

so finden wir diese Beschreibung genau wahr, aber wir fühlen auch, daß uns der Dichter nicht eigentlich seine Empfindungen, sondern seine Gedanken darüber mittheilt. Er rührt uns deswegen auch weit schwächer, weil er selbst schon sehr viel erkältet sein mußte, um ein Zuschauer seiner Rührung zu sein.

Schon der größtentheils übersinnliche Stoff der Hallerischen und zum Theil auch der Klopstockischen Dichtungen schließt sie von der naiven Gattung aus; sobald daher jener Stoff überhaupt nur poetisch bearbeitet werden sollte, so mußte er, da er keine körperliche Natur annehmen und folglich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden konnte, ins Unendliche hinübergeführt und zu einem Gegenstand der geistigen Anschauung erhoben werden. Ueberhaupt läßt sich nur in diesem Sinne eine didaktische Poesie ohne innern Widerspruch denken; denn, um es noch einmal zu wiederholen, nur diese zwei Felder besitzt die Dichtkunst; entweder sie muß sich in der Sinnenwelt oder sie muß sich in der Ideenwelt aufhalten, da sie im Reich der Begriffe oder in der Verstandeswelt schlechterdings nicht gedeihen kann. Noch, ich gestehe es, kenne ich kein Gedicht in dieser Gattung, weder aus älterer noch neuerer Literatur, welches den Begriff, den es bearbeitet, rein und vollständig entweder bis zur Individualität herab- oder bis zur Idee hinaufgeführt hätte. Der gewöhnliche Fall ist, wenn es noch glücklich geht, daß zwischen beiden abgewechselt wird, während daß der abstracte Begriff herrscht, und daß der Einbildungskraft, welche auf dem poetischen Felde zu gebieten haben soll, blos verstattet wird, den Verstand zu bedienen. Dasjenige didaktische Gedicht, worin der Gedanke selbst poetisch wäre und es auch bliebe, ist noch zu erwarten.

Was hier im Allgemeinen von allen Lehrgedichten gesagt wird, gilt auch von den Hallerischen insbesondere. Der Gedanke selbst ist kein dichterischer Gedanke, aber die Ausführung wird es zuweilen, bald durch den Gebrauch der Bilder, bald durch den Aufschwung zu Ideen. Nur in der letztern Qualität gehören sie hieher. Kraft und Tiefe und ein pathetischer Ernst charakterisiren diesen Dichter. Von einem Ideal ist seine Seele entzündet, und sein glühendes Gefühl für Wahrheit sucht in den stillen Alpenthälern die aus der Welt verschwundene Unschuld. Tiefrührend ist seine Klage; mit energischer, fast bittrer Satire zeichnet er die Verirrungen des Verstandes und Herzens und mit Liebe die schöne Einfalt der Natur.[1]) Nur überwiegt überall zu sehr der Begriff in seinen Gemälden, so wie in ihm selbst der Verstand über die Empfindung den Meister spielt. Daher lehrt er durchgängig mehr, als er darstellt, und stellt durchgängig mit mehr kräftigen als lieblichen Zügen dar. Er ist groß, kühn, feurig, erhaben; zur Schönheit aber hat er sich selten oder niemals erhoben.

An Ideengehalt und an Tiefe des Geistes steht Kleist diesem Dichter um Vieles nach; an Anmuth möchte er ihn übertreffen, wenn wir ihm anders nicht, wie zuweilen geschieht, einen Mangel auf der einen Seite für eine Stärke auf der andern anrechnen. Kleist's gefühlvolle Seele schwelgt am Liebsten im Anblick ländlicher Scenen und Sitten. Er flieht gerne das leere Geräusch der Gesellschaft und findet im Schooß der leblosen Natur die Harmonie und den Frieden, den er in der moralischen Welt vermißt. Wie rührend ist seine Sehnsucht nach Ruhe!*) Wie wahr und gefühlt, wenn er singt:

„O Welt, Du bist des wahren Lebens Grab!
Oft reizet mich ein heißer Trieb zur Tugend,
Für Wehmuth rollt ein Bach die Wang' herab,
Das Beispiel siegt und Du, o Feu'r der Jugend;
Ihr trocknet bald die edeln Thränen ein.
Ein wahrer Mensch muß fern von Menschen sein."

Aber hat ihn sein Dichtungstrieb aus dem einengenden Kreis der Verhältnisse heraus in die geistreiche Einsamkeit der Natur

---

*) Man sehe das Gedicht dieses Namens in seinen Werken. — [Wien, 1784, I. S. 135. Vgl. Schiller an die Schwestern Lengefeld, 20. November 1788 (Schiller und Lotte, S. 123): „Es sieht vielleicht misanthropisch aus, aber ich kann mir hier nicht helfen, ich bin Kleist's Meinung: Ein wahrer Mensch muß fern von Menschen sein."]

1) In dem Gedicht „Die Alpen".

geführt, so verfolgt ihn auch noch bis hieher das ängstliche Bild des Zeitalters und leider auch seine Fesseln. Was er flieht, ist in ihm, was er sucht, ist ewig außer ihm; nie kann er den üblen Einfluß seines Jahrhunderts verwinden. Ist sein Herz gleich feurig, seine Phantasie gleich energisch genug, die todten Gebilde des Verstandes durch die Darstellung zu beseelen, so entseelt der kalte Gedanke ebenso oft wieder die lebendige Schöpfung der Dichtungskraft, und die Reflexion stört das geheime Werk der Empfindung. Bunt zwar und prangend wie der Frühling, den er besang, ist seine Dichtung, seine Phantasie ist rege und thätig, doch möchte man sie eher veränderlich als reich, eher spielend als schaffend, eher unruhig fortschreitend als sammelnd und bildend nennen. Schnell und üppig wechseln Züge auf Züge, aber ohne sich zum Individuum zu concentriren, ohne sich zum Leben zu füllen und zur Gestalt zu runden. So lange er blos lyrisch dichtet und blos bei landschaftlichen Gemälden verweilt, läßt uns theils die größere Freiheit der lyrischen Form, theils die willkürlichere Beschaffenheit seines Stoffs diesen Mangel übersehen, indem wir hier überhaupt mehr die Gefühle des Dichters als den Gegenstand selbst dargestellt verlangen. Aber der Fehler wird nur allzu merklich, wenn er sich, wie in seinem „Cissides und Paches" und in seinem „Seneca", herausnimmt, Menschen und menschliche Handlungen darzustellen, weil hier die Einbildungskraft sich zwischen festen und nothwendigen Grenzen eingeschlossen sieht und der poetische Effect nur aus dem Gegenstand hervorgehen kann. Hier wird er dürftig, langweilig, mager und bis zum Unerträglichen frostig; ein warnendes Beispiel für Alle, die ohne innern Beruf aus dem Felde musikalischer Poesie in das Gebiet der bildenden sich versteigen. Einem verwandten Genie, dem Thomson, ist die nämliche Menschlichkeit begegnet.[1])

In der sentimentalischen Gattung, und besonders in dem elegischen Theil derselben, möchten Wenige aus den neuern und noch Wenigere aus den ältern Dichtern mit unserm Klopstock zu vergleichen sein. Was nur immer außerhalb den Grenzen lebendiger Form und außer dem Gebiete der Individualität im Felde der Idealität zu erreichen ist, ist von diesem musikalischen Dichter geleistet.*) Zwar würde man ihm großes Unrecht thun,

---

1) Vgl. Lessing's Urtheil über Thomson: „Kurz, Thomson war ein geborner malerischer Dichter, welcher die Bühne nur aus einem Bewegungsgrunde bestieg, der allzu bekannt ist, und dem man allzu schwerlich widersteht."

*) Ich sage musikalischen, um hier an die doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Tonkunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem

wenn man ihm jene individuelle Wahrheit und Lebendigkeit, womit der naive Dichter seinen Gegenstand schildert, überhaupt absprechen wollte. Viele seiner Oden, mehrere einzelne Züge in seinen Dramen und in seinem „Messias“ stellen den Gegenstand mit treffender Wahrheit und in schöner Umgrenzung dar; da besonders, wo der Gegenstand sein eigenes Herz ist, hat er nicht selten eine große Natur, eine reizende Naivetät bewiesen. Nur liegt hierin seine Stärke nicht, nur möchte sich diese Eigenschaft nicht durch das Ganze seines dichterischen Kreises durchführen lassen. So eine herrliche Schöpfung die Messiade in musikalisch poetischer Rücksicht nach der oben gegebenen Bestimmung ist, so Vieles läßt sie in plastisch poetischer noch zu wünschen übrig, wo man bestimmte und für die Anschauung bestimmte Formen erwartet. Bestimmt genug möchten vielleicht noch die Figuren in diesem Gedichte sein, aber nicht für die Anschauung; nur die Abstraction hat sie erschaffen, nur die Abstraction kann sie unterscheiden. Sie sind gute Exempel zu Begriffen, aber keine Individuen, keine lebenden Gestalten. Der Einbildungskraft, an die doch der Dichter sich wenden und die er durch die durchgängige Bestimmtheit seiner Formen beherrschen soll, ist es viel zu sehr freigestellt, auf was Art sie sich diese Menschen und Engel, diese Götter und Satane, diesen Himmel und diese Hölle versinnlichen will. Es ist ein Umriß gegeben, innerhalb dessen der Verstand sie nothwendig denken muß; aber keine feste Grenze ist gesetzt, innerhalb deren die Phantasie sie nothwendig darstellen müßte. Was ich hier von den Charakteren sage, gilt von Allem, was in diesem Gedichte Leben und Handlung ist oder sein soll, und nicht blos in dieser Epopöe, auch in den dramatischen Poesien unsers Dichters. Für den Verstand ist Alles trefflich bestimmt und begrenzt (ich will hier nur an seinen Judas, seinen Pilatus, seinen Philo, seinen Salomo im Trauerspiel dieses Namens erinnern), aber es ist viel zu formlos für die Einbildungskraft, und hier, ich gestehe es frei heraus, finde ich diesen Dichter ganz und gar nicht in seiner Sphäre.

---

nämlich die Poesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie die bildenden Künste thun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, blos einen bestimmten Zustand des Gemüths hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nöthig zu haben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht blos auf dasjenige, was in der Poesie wirklich und der Materie nach Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effecte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Object zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter.

Seine Sphäre ist immer das Ideenreich, und ins Unendliche weiß er Alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte sagen, er ziehe Allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geist zu machen, so wie andere Dichter alles Geistige mit einem Körper bekleiden. Beinahe jeder Genuß, den seine Dichtungen gewähren, muß durch eine Uebung der Denkkraft errungen werden; alle Gefühle, die er, und zwar so innig und so mächtig in uns zu erregen weiß, strömen aus übersinnlichen Quellen hervor. Daher dieser Ernst, diese Kraft, dieser Schwung, diese Tiefe, die Alles charakterisiren, was von ihm kommt; daher auch diese immerwährende Spannung des Gemüths, in der wir bei Lesung desselben erhalten werden. Kein Dichter (Young etwa ausgenommen, der darin mehr fordert als er, aber ohne es, wie er thut, zu vergüten) dürfte sich weniger zum Liebling und zum Begleiter durchs Leben schicken als gerade Klopstock, der uns immer nur aus dem Leben herausführt, immer nur den Geist unter die Waffen ruft, ohne den Sinn mit der ruhigen Gegenwart eines Objects zu erquicken. Keusch, überirdisch, unkörperlich, heilig wie seine Religion ist seine dichterische Muse, und man muß mit Bewunderung gestehen, daß er, wiewol zuweilen in diesen Höhen verirrt, doch niemals davon herabgesunken ist. Ich bekenne daher unverhohlen, daß mir für den Kopf Desjenigen etwas bange ist, der wirklich und ohne Affectation diesen Dichter zu seinem Lieblingsbuche machen kann, zu einem Buche nämlich, bei dem man zu jeder Lage sich stimmen, zu dem man aus jeder Lage zurückkehren kann; auch, dächte ich, hätte man in Deutschland Früchte genug von seiner gefährlichen Herrschaft gesehen. Nur in gewissen exaltirten Stimmungen des Gemüths kann er gesucht und empfunden werden; deswegen ist er auch der Abgott der Jugend, obgleich bei Weitem nicht ihre glücklichste Wahl. Die Jugend, die immer über das Leben hinausstrebt, die alle Form flieht und jede Grenze zu enge findet, ergeht sich mit Liebe und Lust in den endlosen Räumen, die ihr von diesem Dichter aufgethan werden. Wenn dann der Jüngling Mann wird und aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehrt, so verliert sich Vieles, sehr Vieles von jener enthusiastischen Liebe, aber nichts von der Achtung, die man einer so einzigen Erscheinung, einem so außerordentlichen Genius, einem so sehr veredelten Gefühl, die der Deutsche besonders einem so hohen Verdienste schuldig ist.[1])

1) Der Dichter spricht hier sein eignes Verhältniß zu Klopstock aus. In seinen Jugendgedichten, wie er selbst sagt, ein „Sclave Klopstock's", wandte er sich doch

Ich nannte diesen Dichter vorzugsweise in der elegischen Gattung groß, und kaum wird es nöthig sein, dieses Urtheil noch besonders zu rechtfertigen. Fähig zu jeder Energie und Meister auf dem ganzen Felde sentimentalischer Dichtung, kann er uns bald durch das höchste Pathos erschüttern, bald in himmlisch süße Empfindungen wiegen; aber zu einer hohen geistreichen Wehmuth neigt sich doch überwiegend sein Herz, und wie erhaben auch seine Harfe, seine Lyra tönt, so werden die schmelzenden Töne seiner Laute doch immer wahrer und tiefer und beweglicher klingen. Ich berufe mich auf jedes rein gestimmte Gefühl, ob es nicht alles Kühne und Starke, alle Fictionen, alle prachtvollen Beschreibungen, alle Muster oratorischer Beredsamkeit im „Messias", alle schimmernden Gleichnisse, worin unser Dichter so vorzüglich glücklich ist, für die zarten Empfindungen hingeben würde, welche in der Elegie „An Ebert", in dem herrlichen Gedicht „Bardale", den „Frühen Gräbern", der „Sommernacht", dem „Zürcher See" und mehrern andern aus dieser Gattung athmen. So ist mir die Messiade als ein Schatz elegischer Gefühle und idealischer Schilderungen theuer, wie wenig sie mich auch als Darstellung einer Handlung und als ein episches Werk befriedigt.

Vielleicht sollte ich, ehe ich dieses Gebiet verlasse, auch noch an die Verdienste eines Uz, Denis, Geßner (in seinem „Tod Abel's"), Jacobi, von Gerstenberg, eines Hölty, von Göckingk und mehrerer Andern in dieser Gattung erinnern, welche Alle uns durch Ideen rühren und in der oben festgesetzten Bedeutung des Worts sentimentalisch gedichtet haben. Aber mein Zweck ist nicht, eine Geschichte der deutschen Dichtkunst zu schreiben, sondern das oben Gesagte durch einige Beispiele aus unsrer Literatur klar zu machen. Die Verschiedenheit des Weges wollte ich zeigen, auf welchem alte und moderne, naive und sentimentalische Dichter zu dem nämlichen Ziele gehen — daß, wenn uns Jene durch Natur, Individualität und lebendige Sinnlichkeit rühren, Diese durch Ideen und hohe Geistigkeit eine

ziemlich früh von demselben ab, und die schwärmerische Liebe für seine Dichtungen wurde zur gemessenen Achtung vor seinen Verdiensten. Als ihm Böttiger im Jahre 1797 neue Oden von Klopstock mittheilte, antwortete er Diesem den 28. Juli: „Die Gedichte unsers alten Meisters und Lehrers sende ich Ihnen mit verbindlichem Danke wieder. Es ist mir bei dem besten Willen und Streben nicht möglich gewesen, die Stimmung in mir zurückzurufen, denn sie mag wirklich einmal dagewesen sein; aber nur Klopstock versteht es, einen solchen Gemüthszustand ein ganzes Menschenleben lang und mitten unter der allgemeinen Gedankendrehung um sich her zu fixiren."

ebenso große, wenngleich keine so ausgebreitete Macht über unser Gemüth beweisen.

An den bisherigen Beispielen hat man gesehen, wie der sentimentalische Dichtergeist einen natürlichen Stoff behandelt; man könnte aber auch interessirt sein, zu wissen, wie der naive Dichtergeist mit einem sentimentalischen Stoff verfährt. Völlig neu und von einer ganz eigenen Schwierigkeit scheint diese Aufgabe zu sein, da in der alten und naiven Welt ein solcher Stoff sich nicht vorfand, in der neuen aber der Dichter dazu fehlen möchte. Dennoch hat sich das Genie auch diese Aufgabe gemacht und auf eine bewundernswürdig glückliche Weise aufgelöst. Ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt und die Wirklichkeit flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich außer sich sucht, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranken sind, der endlich in seinem eigenen Dasein nur eine Schranke sieht und auch diese, wie billig ist, noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen — dieses gefährliche Extrem des sentimentalischen Charakters ist der Stoff eines Dichters geworden, in welchem die Natur getreuer und reiner als in irgend einem andern wirkt, und der sich unter modernen Dichtern vielleicht am Wenigsten von der sinnlichen Wahrheit der Dinge entfernt.

Es ist interessant, zu sehen, mit welchem glücklichen Instinct Alles, was dem sentimentalischen Charakter Nahrung giebt, im „Werther" zusammengedrängt ist; schwärmerische, unglückliche Liebe, Empfindsamkeit für Natur, Religionsgefühle, philosophischer Contemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstre, gestaltlose, schwermüthige Ossianische Welt. Rechnet man dazu, wie wenig empfehlend, ja, wie feindlich die Wirklichkeit dagegengestellt ist und wie von außen her Alles sich vereinigt, den Gequälten in seine Idealwelt zurückzudrängen, so sieht man keine Möglichkeit, wie ein solcher Charakter aus einem solchen Kreise sich hätte retten können. In dem „Tasso" des nämlichen Dichters kehrt der nämliche Gegensatz, wiewol in verschiednen Charakteren, zurück; selbst in seinem neuesten Roman[1]) stellt sich, so wie in jenem ersten, der poetisirende Geist dem nüchternen Gemeinsinn, das Ideale dem Wirklichen, die subjective Vorstellungsweise der objectiven — aber mit welcher Verschiedenheit! — entgegen; sogar im „Faust" treffen wir den nämlichen Gegensatz, freilich,

1) „Wilhelm Meister's Lehrjahre", deren erster Band 1794 erschienen war.

wie auch der Stoff dies erforderte, auf beiden Seiten sehr vergröbert und materialisirt, wieder an; es verlohnte wol der Mühe, eine psychologische Entwickelung dieses in vier so verschiedene Arten specificirten Charakters zu versuchen.

Es ist oben bemerkt worden, daß die blos leichte und joviale Gemüthsart, wenn ihr nicht eine innere Ideenfülle zum Grund liegt, noch gar keinen Beruf zur scherzhaften Satire abgebe, so freigebig sie auch im gewöhnlichen Urtheil dafür genommen wird; ebenso wenig Beruf giebt die blos zärtliche Weichmüthigkeit und Schwermuth zur elegischen Dichtung. Beiden fehlt zu dem wahren Dichtertalente das energische Princip, welches den Stoff beleben muß, um das wahrhaft Schöne zu erzeugen. Producte dieser zärtlichen Gattung können uns daher blos schmelzen und, ohne das Herz zu erquicken und den Geist zu beschäftigen, blos der Sinnlichkeit schmeicheln. Ein fortgesetzter Hang zu dieser Empfindungsweise muß zuletzt nothwendig den Charakter entnerven und in einen Zustand der Passivität versenken, aus welchem gar keine Realität, weder für das äußere noch innere Leben, hervorgehen kann. Man hat daher sehr recht gethan, jenes Uebel der Empfindelei*) und weinerliche Wesen, welches durch Mißdeutung und Nachäffung einiger vortrefflichen Werke vor etwa achtzehn Jahren in Deutschland überhand zu nehmen anfing, mit unerbittlichem Spott zu verfolgen; obgleich die Nachgiebigkeit, die man gegen das nicht viel bessere Gegenstück jener elegischen Carricatur, gegen das spaßhafte Wesen, gegen die herzlose Satire und die geistlose Laune**) zu beweisen geneigt ist,

---

*) „Der Hang," wie Herr Adelung sie definirt, „zu rührenden, sanften Empfindungen, ohne vernünftige Absicht und über das gehörige Maaß" — Herr Adelung ist sehr glücklich, daß er nur aus Absicht und gar nur aus vernünftiger Absicht empfindet. — [Adelung's Wörterbuch, welches Schiller selbst besaß, zog er öfter zu Rathe. Vgl. Briefwechsel mit Goethe, Nr. 918.]

**) Man soll zwar gewissen Lesern ihr dürftiges Vergnügen nicht verkümmern, und was geht es zuletzt die Kritik an, wenn es Leute giebt, die sich an dem schmutzigen Witz des Herrn Blumauer erbauen und belustigen können. Aber die Kunstrichter wenigstens sollten sich enthalten, mit einer gewissen Achtung von Producten zu sprechen, deren Existenz dem guten Geschmack billig ein Geheimniß bleiben sollte. Zwar ist weder Talent noch Laune darin zu verkennen, aber desto mehr ist zu beklagen, daß Beides nicht mehr gereinigt ist. Ich sage nichts von unsern deutschen Komödien; die Dichter malen die Zeit, in der sie leben. — [Hier folgte ursprünglich noch eine Bemerkung über Asmus (Claudius), die Schiller bei Uebersendung des letzten halben (Druck-) Bogens, „auf eine Vorbitte mehrerer seiner Freunde, und weil es ihm auch selbst eingefallen, daß Claudius doch zu gut sei, um neben Blumauer zu figuriren" in einem Briefe an Cotta vom 27. Nov. 1795, wegzustreichen bat. — Herder's Name wurde auf Dessen Wunsch gestrichen, „weil er sich nicht zu den Dichtern zähle". (Goedeke.)]

deutlich genug an den Tag legt, daß nicht aus ganz reinen Gründen dagegen geeifert worden ist. Auf der Wage des ächten Geschmacks kann das Eine so wenig als das Andre etwas gelten, weil Beiden der ästhetische Gehalt fehlt, der nur in der innigen Verbindung des Geistes mit dem Stoff und in der vereinigten Beziehung eines Productes auf das Gefühlvermögen und auf das Ideenvermögen enthalten ist.

Ueber Siegwart und seine Klostergeschichte [1]) hat man gespottet, und die „Reisen nach dem mittäglichen Frankreich" [2]) werden bewundert; dennoch haben beide Producte gleich großen Anspruch auf einen gewissen Grad von Schätzung und gleich geringen auf ein unbedingtes Lob. Wahre, obgleich überspannte Empfindung macht den erstern Roman, ein leichter Humor und ein aufgeweckter, feiner Verstand macht den zweiten schätzbar; aber so wie es dem einen durchaus an der gehörigen Nüchternheit des Verstandes fehlt, so fehlt es dem andern an ästhetischer Würde. Der erste wird der Erfahrung gegenüber ein Wenig lächerlich, der andere wird dem Ideale gegenüber beinahe verächtlich. Da nun das wahrhaft Schöne einerseits mit der Natur und andrerseits mit dem Ideale übereinstimmend sein muß, so kann der eine so wenig als der andere auf den Namen eines schönen Werks Anspruch machen. Indessen ist es natürlich und billig, und ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß der Thümmelische Roman mit großem Vergnügen gelesen wird. Da er nur solche Forderungen beleidigt, die aus dem Ideal entspringen, die folglich von dem größten Theil der Leser gar nicht und von den bessern gerade nicht in solchen Momenten, wo man

---

1) (Joh. Martin Miller) „Siegwart. Eine Klostergeschichte. Leipzig 1776. 3 Bde." — Welchen Eindruck „Werther" und „Siegwart" auf Schiller und seine poetischen Genossen in der Militär-Akademie ausübten, beschreibt Carol. v. Wolzogen in „Schiller's Leben", Th. I. S. 34: „Man kann sich vorstellen, wie unter den dargestellten Umständen die Leiden Werther's, die durch die eisernen Pforten der Akademie gedrungen waren, auf Schiller wirken mußten. Dieser Roman ward von ihm und seinen Freunden verschlungen, und, wie dieses in jugendlichen Gemüthern oft der Fall ist, er regte, gleich einem über das Meer fahrenden Sturm, in ihnen den Dichtungstrieb zu schwellenden Wogen auf. Die Jünglinge machten den Plan zu einem gemeinsamen Romane, einem zweiten „Werther", der aber ungeschrieben blieb. Auch „Siegwart" hatte sich eingeschlichen. Dieses einfache, herzvolle Gemälde der schönen Jugendliebe zog Schillern sehr an. Er sagte uns, daß er oft am einsamen vergitterten Fenster über seinen Lilien, die er in Scherben an demselben zog, stundenlang in den von diesem Buche erweckten Gefühlen geschwärmt habe."

2) Moritz August von Thümmel's „Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich im Jahre 1785—86." Leipzig 1791—1805. 10 Bde. Den 1. November 1795 bekam Schiller diesen Roman aus der akademischen Buchhandlung.

Romane liest, aufgeworfen werden, die übrigen Forderungen des Geistes und — des Körpers hingegen in nicht gemeinem Grade erfüllt, so muß er und wird mit Recht ein Lieblingsbuch unserer und aller der Zeiten bleiben, wo man ästhetische Werke blos schreibt, um zu gefallen, und blos liest, um sich ein Vergnügen zu machen.

Aber hat die poetische Literatur nicht sogar classische Werke aufzuweisen, welche die hohe Reinheit des Ideals auf ähnliche Weise zu beleidigen und sich durch die Materialität ihres Inhalts von jener Geistigkeit, die hier von jedem ästhetischen Kunstwerk verlangt wird, sehr weit zu entfernen scheinen? Was selbst der Dichter, der keusche Jünger der Muse, sich erlauben darf, sollte das dem Romanschreiber, der nur sein Halbbruder ist und die Erde noch so sehr berührt, nicht gestattet sein? Ich darf dieser Frage hier um so weniger ausweichen, da sowol im elegischen als im satirischen Fache Meisterstücke vorhanden sind, welche eine ganz andere Natur, als diejenige ist, von der dieser Aufsatz spricht, zu suchen, zu empfehlen und dieselbe nicht sowol gegen die schlechten als gegen die guten Sitten zu vertheidigen das Ansehen haben. Entweder müßten also jene Dichterwerke zu verwerfen oder der hier aufgestellte Begriff elegischer Dichtung viel zu willkürlich angenommen sein.

Was der Dichter sich erlauben darf, hieß es, sollte dem prosaischen Erzähler nicht nachgesehen werden dürfen? Die Antwort ist in der Frage schon enthalten: was dem Dichter verstattet ist, kann für Den, der es nicht ist, nichts beweisen. In dem Begriffe des Dichters selbst, und nur in diesem, liegt der Grund jener Freiheit, die eine blos verächtliche Licenz ist, sobald sie nicht aus dem Höchsten und Edelsten, was ihn ausmacht, kann abgeleitet werden.

Die Gesetze des Anstandes sind der unschuldigen Natur fremd; nur die Erfahrung der Verderbniß hat ihnen den Ursprung gegeben. Sobald aber jene Erfahrung einmal gemacht worden und aus den Sitten die natürliche Unschuld verschwunden ist, so sind es heilige Gesetze, die ein sittliches Gefühl nicht verletzen darf. Sie gelten in einer künstlichen Welt mit demselben Rechte, als die Gesetze der Natur in der Unschuldwelt regieren. Aber eben das macht ja den Dichter aus, daß er Alles in sich aufhebt, was an eine künstliche Welt erinnert, daß er die Natur in ihrer ursprünglichen Einfalt wieder in sich herzustellen weiß. Hat er aber dieses gethan, so ist er auch eben dadurch von allen Gesetzen losgesprochen, durch die ein verführtes Herz sich gegen sich selbst sicherstellt. Er ist rein, er ist unschuldig, und was der unschuldi-

gen Natur erlaubt ist, ist es auch ihm; bist Du, der Du ihn liesest oder hörst, nicht mehr schuldlos, und kannst Du es nicht einmal momentweise durch seine reinigende Gegenwart werden, so ist es **Dein** Unglück und nicht das seine; Du verlässest ihn, er hat für Dich nicht gesungen.

Es läßt sich also in Absicht auf Freiheiten dieser Art Folgendes festsetzen.

Fürs Erste: nur die Natur kann sie rechtfertigen. Sie dürfen mithin nicht das Werk der Wahl und einer absichtlichen Nachahmung sein; denn dem Willen, der immer nach moralischen Gesetzen gerichtet wird, können wir eine Begünstigung der Sinnlichkeit niemals vergeben. Sie müssen also **Naivetät** sein. Um uns aber überzeugen zu können, daß sie dieses wirklich sind, müssen wir sie von allem Uebrigen, was gleichfalls in der Natur gegründet ist, unterstützt und begleitet sehen, weil die Natur nur an der strengen Consequenz, Einheit und Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen zu erkennen ist. Nur einem Herzen, welches alle Künstelei überhaupt und mithin auch da, wo sie nützt, verabscheut, erlauben wir, sich da, wo sie drückt und einschränkt, davon loszusprechen; nur einem Herzen, welches sich allen Fesseln der Natur unterwirft, erlauben wir, von den Freiheiten derselben Gebrauch zu machen. Alle übrigen Empfindungen eines solchen Menschen müssen folglich das Gepräge der Natürlichkeit an sich tragen; er muß wahr, einfach, frei, offen, gefühlvoll, gerade sein; alle Verstellung, alle List, alle Willkür, alle kleinliche Selbstsucht muß aus seinem Charakter, alle Spuren davon aus seinem Werke verbannt sein.

Fürs Zweite: nur die **schöne** Natur kann dergleichen Freiheiten rechtfertigen. Sie dürfen mithin kein einseitiger Ausbruch der Begierde sein; denn Alles, was aus bloßer Bedürftigkeit entspringt, ist verächtlich. Aus dem Ganzen und aus der Fülle menschlicher Natur müssen auch diese sinnlichen Energien hervorgehen. Sie müssen **Humanität** sein. Um aber beurtheilen zu können, daß das Ganze menschlicher Natur und nicht blos ein einseitiges und gemeines Bedürfniß der Sinnlichkeit sie fordert, müssen wir das Ganze, von dem sie einen einzelnen Zug ausmachen, dargestellt sehen. An sich selbst ist die sinnliche Empfindungsweise etwas Unschuldiges und Gleichgiltiges. Sie mißfällt uns nur darum an einem Menschen, weil sie thierisch ist und von einem Mangel wahrer, vollkommener Menschheit in ihm zeugt; sie beleidigt uns nur darum an einem Dichterwerk, weil ein solches Werk Anspruch macht, uns zu gefallen, mithin auch **uns** eines

solchen Mangels fähig hält. Sehen wir aber in dem Menschen, der sich dabei überraschen läßt, die Menschheit in ihrem ganzen übrigen Umfange wirken, finden wir in dem Werke, worin man sich Freiheiten dieser Art genommen, alle Realitäten der Menschheit ausgedrückt, so ist jener Grund unsers Mißfallens weggeräumt, und wir können uns mit unvergällter Freude an dem naiven Ausdruck wahrer und schöner Natur ergetzen. Derselbe Dichter also, der sich erlauben darf, uns zu Theilnehmern so niedrig menschlicher Gefühle zu machen, muß uns auf der andern Seite wieder zu Allem, was groß und schön und erhaben menschlich ist, emporzutragen wissen.

Und so hätten wir denn den Maaßstab gefunden, dem wir jeden Dichter, der sich etwas gegen den Anstand herausnimmt und seine Freiheit in Darstellung der Natur bis zu dieser Grenze treibt, mit Sicherheit unterwerfen können. Sein Product ist gemein, niedrig, ohne alle Ausnahme verwerflich, sobald es kalt und sobald es leer ist, weil dieses einen Ursprung aus Absicht und aus einem gemeinen Bedürfniß und einen heillosen Anschlag auf unsre Begierden beweist. Es ist hingegen schön, edel und ohne Rücksicht auf alle Einwendungen einer frostigen Decenz beifallswürdig, sobald es naiv ist und Geist mit Herz verbindet.*)

Wenn man mir sagt, daß unter dem hier gegebenen Maaßstab die meisten französischen Erzählungen in dieser Gattung und die glücklichsten Nachahmungen derselben in Deutschland nicht zum Besten bestehen möchten — daß dieses zum Theil auch der Fall mit manchen Producten unsers anmuthigsten und geistreichsten Dichters sein dürfte, seine Meisterstücke sogar nicht ausgenommen, so habe ich nichts darauf zu antworten. Der Ausspruch selbst ist nichts weniger als neu, und ich gebe hier nur die Gründe von einem Urtheil an, welches längst schon von jedem feineren Gefühle über diese Gegenstände gefällt worden ist. Eben diese Principien aber, welche in Rücksicht auf jene Schriften vielleicht allzu rigoristisch scheinen, möchten in Rücksicht auf einige andere Werke vielleicht zu liberal befunden werden; denn ich leugne nicht, daß die nämlichen Gründe, aus welchen ich die verführerischen Gemälde

*) Mit Herz; denn die blos sinnliche Gluth des Gemäldes und die üppige Fülle der Einbildungskraft machen es noch lange nicht aus. Daher bleibt Ardinghello bei aller sinnlichen Energie und allem Feuer des Colorits immer nur eine sinnliche Carricatur, ohne Wahrheit und ohne ästhetische Würde. Doch wird diese seltsame Production immer als ein Beispiel des beinahe poetischen Schwungs, den die bloße Begier zu nehmen fähig war, merkwürdig bleiben. — [Ardinghello und die glückseligen Inseln. Eine italienische Geschichte aus dem sechzehnten Jahrhundert. Von Wilhelm Heinse. 2 Bde. Lemgo 1787.]

des römischen und deutschen Ovid,[1]) so wie eines Crebillon, Voltaire, Marmontel's (der sich einen moralischen Erzähler nennt), Laclos[2]) und vieler Andern, einer Entschuldigung durchaus für unfähig halte, mich mit den Elegien des römischen und deutschen Properz,[3]) ja selbst mit manchem verschrienen Product des Diderot[4]) versöhnen; denn Jene sind nur witzig, nur prosaisch, nur lüstern, Diese sind poetisch, menschlich und naiv.*)

---

1) „Die Kunst zu lieben; Lehrgedicht in 3 Büchern" (von Professor Joh. Casp. Fr. Manso in Breslau). Berlin 1794. — Ihn traf der Spott einer Reihe von Xenien; vgl. besonders Xenion 38:

„Der zweite Ovid (I. 2. S. 118):
„Armer Naso, hättest Du doch wie Manso geschrieben,
Nimmer, Du guter Gesell, hättest Du Tomi gesehn."

2) Bekannt sind Marmontel's „Contes moraux"; über Laclos siehe oben S. 465, Anm.

3) Knebel's Uebersetzung der Elegien des Properz, deren in dem Schiller-Goethe'schen Briefwechsel zuerst den 3. October 1795 gedacht wird, erschien im folgenden Jahrgang der „Horen". An unsrer Stelle wird jedoch Goethe wegen seiner „Römischen Elegien", die im 6. Stück des Jahrgangs 1795 erschienen waren, mit diesem Ausdruck bezeichnet. Vergl. Goethe's Elegie „Hermann und Dorothea" (Goethe's Werke, II. S. 54):

„Also das wäre Verbrechen, daß einst Properz mich begeistert,
Daß Martial sich zu mir auch, der verwegne, gesellt?
Daß ich die Alten nicht hinter mir ließ, die Schule zu hüten,
Daß sie nach Latium gern mir in das Leben gefolgt?"

4) Besonders „Les Bijoux indiscrets". Vgl. „Die Flüsse" (I. 1. S. 209):

„Les fleuves indiscrets.
„Jetzt kein Wort mehr, Ihr Flüsse! Man sieht's, Ihr wißt Euch so wenig
Zu bescheiden, als einst Diderot's Schätzchen gethan."

*) Wenn ich den unsterblichen Verfasser des „Agathon", „Oberon" ꝛc. in dieser Gesellschaft nenne, so muß ich ausdrücklich erklären, daß ich ihn keineswegs mit derselben verwechselt haben will. Seine Schilderungen, auch die bedenklichsten von dieser Seite, haben keine materielle Tendenz (wie sich ein neuerer, etwas unbesonnener Kritiker vor Kurzem zu sagen erlaubte); der Verfasser von „Liebe um Liebe" und von so vielen andern naiven und genialischen Werken, in welchen allen sich eine schöne und edle Seele mit unverkennbaren Zügen abbildet, kann eine solche Tendenz gar nicht haben. Aber er scheint mir von dem ganz eigenen Unglück verfolgt zu sein, daß dergleichen Schilderungen durch den Plan seiner Dichtungen nothwendig gemacht werden. Der kalte Verstand, der den Plan entwarf, forderte sie ihm ab, und sein Gefühl scheint mir so weit entfernt, sie mit Vorliebe zu begünstigen, daß ich — in der Ausführung selbst immer noch den kalten Verstand zu erkennen glaube. Und gerade diese Kälte in der Darstellung ist ihnen in der Beurtheilung schädlich, weil nur die naive Empfindung dergleichen Schilderungen ästhetisch sowol als moralisch rechtfertigen kann. Ob es aber dem Dichter erlaubt ist, sich bei Entwerfung des Plans einer solchen Gefahr in der Ausführung auszusetzen, und ob überhaupt ein Plan poetisch heißen kann, der, ich will dieses einmal zugeben, nicht kann ausgeführt werden, ohne die keusche Empfindung des Dichters sowol als seines Lesers zu empören, und ohne Beide bei Gegenständen verweilen zu machen, von denen ein veredeltes Gefühl sich so gern entfernt — dies ist es, was ich bezweifle und worüber ich gern ein verständiges Urtheil hören möchte. — [Vgl. Schiller an Goethe, den 23. November 1795: „Auch über die Naturalität

Idylle.

Es bleiben mir noch einige Worte über diese dritte Species sentimentalischer Dichtung zu sagen übrig, wenige Worte nur, denn eine ausführlichere Entwicklung derselben, deren sie vorzüglich bedarf, bleibt einer andern Zeit vorbehalten.*)

Die poetische Darstellung unschuldiger und glücklicher Menschheit ist der allgemeine Begriff dieser Dichtungsart. Weil diese

---

und ihre Rechte (in Rücksicht auf die Elegien) habe ich mich weitläufig herausgelassen, bei welcher Gelegenheit Wieland einen kleinen Streifschuß bekommt. Aber ich kann nicht dafür, und da man sich nie bedacht hat (auch Wieland nicht), die Meinung über *meine* Fehler zu unterdrücken, im Gegentheil sie mich öfters derb genug hören ließ, so habe ich jetzt, da ich zufälligerweise das gute Spiel in die Hände bekam, auch meine Meinung nicht verschwiegen." An Humboldt, den 25. Januar 1796: „Die „Horen" hat Wieland gar nicht lesen wollen. Er soll gesagt haben, daß Der nicht sein Freund sei, der ihn mit dem, was darin gegen ihn gesagt sei, bekannt mache." Darauf ist Xenion 76 zu beziehen (I. 2. S. 122):

„*Zeichen der Jungfrau.*
„Bücket Euch, wie sich's geziemt, vor der zierlichen Jungfrau zu Weimar!
Schmollt sie auch oft, — wer verzeiht Launen der Grazie nicht?"

An Goethe, den 31. Juli 1796: „Wieland soll mit der zierlichen Jungfrau in Weimar wegkommen, worüber er sich nicht beklagen kann."]

*) Nochmals muß ich erinnern, daß die Satire, Elegie und Idylle, so wie sie hier als die drei einzig möglichen Arten sentimentalischer Poesie aufgestellt werden, mit den drei besondern Gedichtarten, welche man unter diesem Namen kennt, nichts gemein haben als die *Empfindungsweise*, welche sowol jenen als diesen eigen ist. Daß es aber außerhalb den Grenzen naiver Dichtung nur diese dreifache Empfindungsweise und Dichtungsweise geben könne, folglich das Feld sentimentalischer Poesie durch diese Eintheilung vollständig ausgemessen sei, läßt sich aus dem Begriff der letztern leichtlich deduciren.

Die sentimentalische Dichtung nämlich unterscheidet sich dadurch von der naiven, daß sie den wirklichen Zustand, bei dem die letztere stehen bleibt, auf Ideen bezieht und Ideen auf die Wirklichkeit anwendet. Sie hat es daher immer, wie auch schon oben bemerkt worden ist, mit zwei streitenden Objecten, mit dem Ideale nämlich und mit der Erfahrung, zugleich zu thun, zwischen welchen sich weder mehr noch weniger als gerade die drei folgenden Verhältnisse denken lassen. Entweder ist es der *Widerspruch* des wirklichen Zustandes, oder es ist die *Uebereinstimmung* desselben mit dem Ideal, welche vorzugsweise das Gemüth beschäftigt; oder dieses ist zwischen beiden getheilt. In dem ersten Falle wird es durch die Kraft des innern Streits, *durch die energische Bewegung*, in dem andern wird es durch die Harmonie des innern Lebens, *durch die energische Ruhe* befriedigt; in dem dritten *wechselt* Streit mit Harmonie, wechselt Ruhe mit Bewegung. Dieser dreifache Empfindungszustand giebt drei verschiedenen Dichtungsarten die Entstehung, denen die gebrauchten Benennungen *Satire*, *Idylle*, *Elegie* vollkommen entsprechend sind, sobald man sich nur an die Stimmung erinnert, in welche die unter diesem Namen vorkommenden Gedichtarten das Gemüth versetzen, und von den Mitteln abstrahirt, wodurch sie dieselbe bewirken.

Wer daher hier noch fragen könnte, zu welcher von den drei Gattungen ich die Epopöe, den Roman, das Trauerspiel u. a. m. zähle, der würde mich ganz und gar nicht verstanden haben. Denn der Begriff dieser letztern, als *einzelner Gedichtarten*, wird entweder gar nicht oder doch nicht allein durch die Empfindungsweise

Unschuld und dieses Glück mit den künstlichen Verhältnissen der größern Societät und mit einem gewissen Grad von Ausbildung und Verfeinerung unverträglich schienen, so haben die Dichter den Schauplatz der Idylle aus dem Gedränge des bürgerlichen Lebens heraus in den einfachen Hirtenstand verlegt und derselben ihre Stelle vor dem Anfange der Cultur in dem kindlichen Alter der Menschheit angewiesen. Man begreift aber wol, daß diese Bestimmungen blos zufällig sind, daß sie nicht als der Zweck der Idylle, blos als das natürlichste Mittel zu demselben in Betrachtung kommen. Der Zweck selbst ist überall nur der, den Menschen im Stand der Unschuld, d. h. in einem Zustand der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von außen darzustellen.

Aber ein solcher Zustand findet nicht blos vor dem Anfange der Cultur statt, sondern er ist es auch, den die Cultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtet. Die Idee dieses Zustandes allein und der Glaube an die mögliche Realität derselben kann den Menschen mit allen den Uebeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Cultur unterworfen ist, und wäre sie blos Chimäre, so würden die Klagen Derer, welche die größere Societät und die Anbauung des Verstandes blos als ein Uebel verschreien und jenen verlassenen Stand der Natur für den wahren Zweck des Menschen ausgeben,[1]) vollkommen gegründet sein. Dem Menschen, der in der Cultur begriffen ist, liegt also unendlich viel daran, von der Ausführbarkeit jener Idee in der Sinnenwelt, von der möglichen Realität jenes Zustandes eine sinnliche Bekräftigung zu er-

---

bestimmt; vielmehr weiß man, daß solche in mehr als einer Empfindungsweise, folglich auch in mehrern der von mir aufgestellten Dichtungsarten können ausgeführt werden.

Schließlich bemerke ich hier noch, daß, wenn man die sentimentalische Poesie, wie billig, für eine ächte Art (nicht blos für eine Abart) und für eine Erweiterung der wahren Dichtkunst zu halten geneigt ist, in der Bestimmung der poetischen Arten so wie überhaupt in der ganzen poetischen Gesetzgebung, welche noch immer einseitig auf die Observanz der alten und naiven Dichter gegründet wird, auch auf sie einige Rücksicht muß genommen werden. Der sentimentalische Dichter geht in zu wesentlichen Stücken von dem naiven ab, als daß ihm die Formen, welche dieser eingeführt, überall ungezwungen anpassen könnten. Freilich ist es hier schwer, die Ausnahmen, welche die Verschiedenheit der Art erfordert, von den Ausflüchten, welche das Unvermögen sich erlaubt, immer richtig zu unterscheiden; aber so viel lehrt doch die Erfahrung, daß unter den Händen sentimentalischer Dichter (auch der vorzüglichsten) keine einzige Gedichtart ganz das geblieben ist, was sie bei den Alten gewesen, und daß unter den alten Namen öfters sehr neue Gattungen sind ausgeführt worden.

1) Besonders Rousseau; siehe oben S. 507, Anm. 1.

halten, und da die wirkliche Erfahrung, weit entfernt, diesen Glauben zu nähren, ihn vielmehr beständig widerlegt, so kömmt auch hier, wie in so vielen andern Fällen, das Dichtungsvermögen der Vernunft zu Hilfe, um jene Idee zur Anschauung zu bringen und in einem einzelnen Fall zu verwirklichen.

Zwar ist auch jene Unschuld des Hirtenstandes eine poetische Vorstellung, und die Einbildungskraft mußte sich mithin auch dort schon schöpferisch beweisen; aber außerdem daß die Aufgabe dort ungleich einfacher und leichter zu lösen war, so fanden sich in der Erfahrung selbst schon die einzelnen Züge vor, die sie nur auszuwählen und in ein Ganzes zu verbinden brauchte. Unter einem glücklichen Himmel, in den einfachen Verhältnissen des ersten Standes, bei einem beschränkten Wissen wird die Natur leicht befriedigt, und der Mensch verwildert nicht eher, als bis das Bedürfniß ihn ängstigt. Alle Völker, die eine Geschichte haben, haben ein Paradies, einen Stand der Unschuld, ein goldnes Alter; ja, jeder einzelne Mensch hat sein Paradies, sein goldnes Alter, dessen er sich, je nachdem er mehr oder weniger Poetisches in seiner Natur hat, mit mehr oder weniger Begeisterung erinnert. Die Erfahrung selbst bietet also Züge genug zu dem Gemälde dar, welches die Hirtenidylle behandelt. Deswegen bleibt aber diese immer eine schöne, eine erhebende Fiction, und die Dichtungskraft hat in Darstellung derselben wirklich für das Ideal gearbeitet. Denn für den Menschen, der von der Einfalt der Natur einmal abgewichen und der gefährlichen Führung seiner Vernunft überliefert worden ist, ist es von unendlicher Wichtigkeit, die Gesetzgebung der Natur in einem reinen Exemplar wieder anzuschauen und sich von den Verderbnissen der Kunst in diesem treuen Spiegel wieder reinigen zu können. Aber ein Umstand findet sich dabei, der den ästhetischen Werth solcher Dichtungen um sehr viel vermindert. *Vor dem Anfang der Cultur* gepflanzt, schließen sie mit den Nachtheilen zugleich alle Vortheile derselben aus und befinden sich ihrem Wesen nach in einem nothwendigen Streit mit derselben. Sie führen uns also *theoretisch* rückwärts, indem sie uns *praktisch* vorwärts führen und veredeln. Sie stellen unglücklicherweise das Ziel *hinter* uns, dem sie uns doch *entgegenführen* sollten, und können uns daher blos das traurige Gefühl eines Verlustes, nicht das fröhliche der Hoffnung einflößen. Weil sie nur durch Aufhebung aller Kunst und nur durch Vereinfachung der menschlichen Natur ihren Zweck ausführen, so haben sie, bei dem höchsten Gehalt für das *Herz*, allzu wenig für den *Geist*, und ihr einförmiger Kreis ist zu

schnell geendigt. Wir können sie daher nur lieben und aufsuchen, wenn wir der Ruhe bedürftig sind, nicht wenn unsre Kräfte nach Bewegung und Thätigkeit streben. Sie können nur dem kranken Gemüthe Heilung, dem gesunden keine Nahrung geben; sie können nicht beleben, nur besänftigen. Diesen in dem Wesen der Hirtenidylle gegründeten Mangel hat alle Kunst der Poeten nicht gut machen können. Zwar fehlt es auch dieser Dichtart nicht an enthusiastischen Liebhabern, und es giebt Leser genug, die einen „Amyntas" und einen „Daphnis"[1]) den größten Meisterstücken der epischen und dramatischen Muse vorziehen können; aber bei solchen Lesern ist es nicht sowol der Geschmack als das individuelle Bedürfniß, was über Kunstwerke richtet, und ihr Urtheil kann folglich hier in keine Betrachtung kommen. Der Leser von Geist und Empfindung verkennt zwar den Werth solcher Dichtungen nicht, aber er fühlt sich seltener zu denselben gezogen und früher davon gesättigt. In dem rechten Moment des Bedürfnisses wirken sie dafür desto mächtiger; aber auf einen solchen Moment soll das wahre Schöne niemals zu warten brauchen, sondern ihn vielmehr erzeugen.

Was ich hier an der Schäferidylle tadle, gilt übrigens nur von der sentimentalischen; denn der naiven kann es nie an Gehalt fehlen, da er hier in der Form selbst schon enthalten ist. Jede Poesie nämlich muß einen unendlichen Gehalt haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Forderung auf zwei verschiedene Arten erfüllen. Sie kann ein Unendliches sein der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisirt; sie kann ein Unendliches sein der Materie nach, wenn sie von ihrem Gegenstand alle Grenzen entfernt, wenn sie ihn idealisirt, also entweder durch eine absolute Darstellung oder durch Darstellung eines Absoluten. Den ersten Weg geht der naive, den zweiten der sentimentalische Dichter. Jener kann also seinen Gehalt nicht verfehlen, sobald er sich nur treu an die Natur hält, welche immer durchgängig begrenzt, d. h. der Form nach unendlich ist. Diesem hingegen steht die Natur mit ihrer durchgängigen Begrenzung im Wege, da er einen absoluten Gehalt in den Gegenstand legen soll. Der sentimentalische Dichter versteht sich also nicht gut auf seinen Vortheil, wenn er dem naiven Dichter seine Gegenstände abborgt, welche an sich selbst völlig gleichgiltig sind und nur durch die Behandlung poetisch werden. Er setzt sich

1) „Amyntas", von E. v. Kleist; „Daphnis", von Geßner.

dadurch ganz unnöthigerweise einerlei Grenzen mit Jenem, ohne doch die Begrenzung vollkommen durchführen und in der absoluten Bestimmtheit der Darstellung mit demselben wetteifern zu können; er sollte sich also vielmehr gerade in dem Gegenstand von dem naiven Dichter entfernen, weil er Diesem, was derselbe in der Form vor ihm voraus hat, nur durch den Gegenstand wieder abgewinnen kann.

Um hievon die Anwendung auf die Schäferidylle der sentimentalischen Dichter zu machen, so erklärt es sich nun, warum diese Dichtungen bei allem Aufwand von Genie und Kunst weder für das Herz noch für den Geist völlig befriedigend sind. Sie haben ein Ideal ausgeführt und doch die enge, dürftige Hirtenwelt beibehalten, da sie doch schlechterdings entweder für das Ideal eine andere Welt oder für die Hirtenwelt eine andre Darstellung hätten wählen sollen. Sie sind gerade so weit ideal, daß die Darstellung dadurch an individueller Wahrheit verliert, und sind wieder gerade um so viel individuell, daß der idealische Gehalt darunter leidet. Ein Geßnerischer Hirte z. B. kann uns nicht als Natur, nicht durch Wahrheit der Nachahmung entzücken, denn dazu ist er ein zu ideales Wesen; ebenso wenig kann er uns als ein Ideal durch das Unendliche des Gedankens befriedigen, denn dazu ist er ein viel zu dürftiges Geschöpf. Er wird also zwar bis auf einen gewissen Punkt allen Classen von Lesern ohne Ausnahme gefallen, weil er das Naive mit dem Sentimentalen zu vereinigen strebt und folglich den zwei entgegengesetzten Forderungen, die an ein Gedicht gemacht werden können, in einem gewissen Grade Genüge leistet; weil aber der Dichter über der Bemühung, Beides zu vereinigen, Keinem von Beiden sein volles Recht erweist, weder ganz Natur noch ganz Ideal ist, so kann er eben deswegen vor einem strengen Geschmack nicht ganz bestehen, der in ästhetischen Dingen nichts Halbes verzeihen kann. Es ist sonderbar, daß diese Halbheit sich auch bis auf die Sprache des genannten Dichters erstreckt, die zwischen Poesie und Prosa unentschieden schwankt, als fürchtete der Dichter, in gebundener Rede sich von der wirklichen Natur zu weit zu entfernen und in ungebundener den poetischen Schwung zu verlieren. Eine höhere Befriedigung gewährt Milton's herrliche Darstellung des ersten Menschenpaares und des Standes der Unschuld im Paradiese; die schönste mir bekannte Idylle in der sentimentalischen Gattung. Hier ist die Natur edel, geistreich, zugleich voll Fläche und voll Tiefe; der höchste Gehalt der Menschheit ist in die anmuthigste Form eingekleidet.

Also auch hier in der Idylle, wie in allen andern poetischen Gattungen, muß man einmal für allemal zwischen der Individualität und der Idealität eine Wahl treffen; denn beiden Forderungen zugleich Genüge leisten wollen, ist, so lange man nicht am Ziel der Vollkommenheit steht, der sicherste Weg, beide zugleich zu verfehlen. Fühlt sich der Moderne griechischen Geistes genug, um bei aller Widerspänstigkeit seines Stoffs mit den Griechen auf ihrem eigenen Felde, nämlich im Felde naiver Dichtung, zu ringen, so thue er es ganz und thue es ausschließend und setze sich über jede Forderung des sentimentalischen Zeitgeschmacks hinweg. Erreichen zwar dürfte er seine Muster schwerlich; zwischen dem Original und dem glücklichsten Nachahmer wird immer eine merkliche Distanz offen bleiben, aber er ist auf diesem Wege doch gewiß, ein ächt poetisches Werk zu erzeugen.*) Treibt ihn hingegen der sentimentalische Dichtungstrieb zum Ideale, so verfolge er auch dieses ganz, in völliger Reinheit, und stehe nicht eher als bei dem Höchsten stille, ohne hinter sich zu schauen, ob auch die Wirklichkeit ihm nachkommen möchte. Er verschmähe den unwürdigen Ausweg, den Gehalt des Ideals zu verschlechtern, um es der menschlichen Bedürftigkeit anzupassen, und den Geist auszuschließen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unsre Kindheit, um uns mit den kostbarsten Erwerbungen des Verstandes eine Ruhe erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann als der Schlaf unsrer Geisteskräfte; sondern führe uns vorwärts zu unsrer Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnt, die den Ueberwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjecten der Cultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten, feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffinirtesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche, mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurück kann, bis nach Elysium führt.

---

*) Mit einem solchen Werke hat Herr Voß noch kürzlich in seiner „Luise“ unsre deutsche Literatur nicht blos bereichert, sondern auch wahrhaft erweitert. Diese Idylle, obgleich nicht durchaus von sentimentalischen Einflüssen frei, gehört ganz zum naiven Geschlecht und ringt durch individuelle Wahrheit und gediegene Natur den besten griechischen Mustern mit seltnem Erfolge nach. Sie kann daher, was ihr zu hohem Ruhm gereicht, mit keinem modernen Gedicht aus ihrem Fache, sondern muß mit griechischen Mustern verglichen werden, mit welchen sie auch den so seltenen Vorzug theilt, uns einen reinen, bestimmten und immer gleichen Genuß zu gewähren.

Der Begriff dieser Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowol in dem einzelnen Menschen als in der Gesellschaft, einer freien Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, kurz, er ist kein andrer, als das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewendet. Ihr Charakter besteht also darin, daß aller Gegensatz der Wirklichkeit mit dem Ideale, der den Stoff zu der satirischen und elegischen Dichtung hergegeben hatte, vollkommen aufgehoben sei und mit demselben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre. Ruhe wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit; eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht, nicht aus dem Stillstand der Kräfte, die aus der Fülle, nicht aus der Leerheit fließt und von dem Gefühle eines unendlichen Vermögens begleitet wird. Aber eben darum, weil aller Widerstand hinwegfällt, so wird es hier ungleich schwieriger als in den zwei vorigen Dichtungsarten, die Bewegung hervorzubringen, ohne welche doch überall keine poetische Wirkung sich denken läßt. Die höchste Einheit muß sein, aber sie darf der Mannichfaltigkeit nichts nehmen; das Gemüth muß befriedigt werden, aber ohne daß das Streben darum aufhöre. Die Auflösung dieser Frage ist es eigentlich, was die Theorie der Idylle zu leisten hat. [1])

1) Vgl. Schiller an Humboldt, den 30. November 1795 (Briefw., S. 327 ff.): „Ich will eine Idylle schreiben, wie ich hier eine Elegie [den „Spaziergang"] schrieb. Alle meine poetischen Kräfte spannen sich zu dieser Energie noch an: das Ideal der Schönheit objectiv zu individualisiren und daraus eine Idylle in meinem Sinne zu bilden. Ich theile nämlich (wie Sie in meinen zwei neusten Abhandlungen lesen werden) das ganze Feld der Poesie in die naive und in die sentimentalische. Die naive hat gar keine Unterarten (in Rücksicht auf die Empfindungsweise nämlich), die sentimentalische hat ihrer drei, Satire, Elegie, Idylle. Ueberdenken Sie in diesen paar Tagen diese Idee, deren Deduction und Anwendung der Inhalt meiner beiden Aufsätze ist. In der sentimentalischen Dichtkunst (und aus dieser heraus kann ich nicht) ist die Idylle das höchste, aber auch das schwierigste Problem. Es wird nämlich aufgegeben, ohne Beihilfe des Pathos einen hohen, ja den höchsten poetischen Effect hervorzubringen. Mein „Reich der Schatten" [„Das Ideal und das Leben"] enthält dazu nur die Regeln; ihre Befolgung in einem einzelnen Falle würde die Idylle, von der ich rede, erzeugen. Ich habe ernstlich im Sinn, da fortzufahren, wo das „Reich der Schatten" aufhört, aber darstellend und nicht lehrend. Hercules ist in den Olymp eingetreten, hier endigt letzteres Gedicht. — Die Vermählung des Hercules mit der Hebe würde der Inhalt meiner Idylle sein. Ueber diesen Stoff hinaus giebt es keinen mehr für den Poeten; denn dieser darf die menschliche Natur nicht verlassen, und eben von diesem Uebertritt des Menschen in den Gott würde diese Idylle handeln. Die Hauptfiguren wären zwar schon Götter, aber durch Hercules kann ich sie noch an die Menschheit anknüpfen und eine Bewegung in das Gemälde bringen. Gelänge mir dieses Unternehmen, so hoffte ich dadurch mit der sentimentalischen Poesie über die naive selbst triumphirt zu haben."

[1]) Ueber das Verhältniß beider Dichtungsarten zu einander und zu dem poetischen Ideale ist Folgendes festgesetzt worden:

Dem naiven Dichter hat die Natur die Gunst erzeigt, immer als eine ungetheilte Einheit zu wirken, in jedem Moment ein selbstständiges und vollendetes Ganze zu sein und die Menschheit ihrem vollen Gehalt nach in der Wirklichkeit darzustellen. Dem sentimentalischen hat sie die Macht verliehen oder vielmehr einen lebendigen Trieb eingeprägt, jene Einheit, die durch Abstraction in ihm aufgehoben worden, aus sich selbst wiederherzustellen, die Menschheit in sich vollständig zu machen und aus einem beschränkten Zustand zu einem unendlichen überzugehen.*) Der menschlichen Natur ihren völligen Ausdruck zu geben, ist aber die gemeinschaftliche Aufgabe Beider, und ohne das würden sie gar nicht Dichter heißen können; aber der naive Dichter hat vor dem sentimentalischen immer die sinnliche Realität voraus, indem er dasjenige als eine wirkliche Thatsache ausführt, was der andere nur zu erreichen strebt. Und das ist es auch, was Jeder bei sich erfährt, wenn er sich beim Genusse naiver Dichtungen beobachtet. Er fühlt alle Kräfte seiner Menschheit in einem solchen Augenblick thätig, er bedarf nichts, er ist ein Ganzes in sich selbst; ohne etwas in seinem Gefühl zu unterscheiden, freut er sich zugleich seiner geistigen Thätigkeit und seines sinnlichen Lebens. Eine ganz andre Stimmung ist es, in die ihn der sentimentalische Dichter versetzt. Hier fühlt er blos einen lebendigen Trieb, die Harmonie in sich zu erzeugen, welche er dort wirklich empfand, ein Ganzes aus sich zu machen, die Menschheit in sich zu einem vollendeten Ausdruck zu bringen. Daher ist hier das Gemüth in Bewegung, es ist angespannt, es schwankt zwischen streitenden

---

*) Für den wissenschaftlich prüfenden Leser bemerke ich, daß beide Empfindungsweisen, in ihrem höchsten Begriff gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zu einander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegentheil verbindet. Das Gegentheil der naiven Empfindung ist nämlich der reflectirende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung dem Inhalt nach wiederherzustellen. Dies würde durch das erfüllte Ideal geschehen, in welchem die Kunst der Natur wieder begegnet. Geht man jene drei Begriffe nach den Kategorien durch, so wird man die Natur und die ihr entsprechende naive Stimmung immer in der ersten, die Kunst als Aufhebung der Natur durch den frei wirkenden Verstand immer in der zweiten, endlich das Ideal, in welchem die vollendete Kunst zur Natur zurückkehrt, in der dritten Kategorie antreffen. — [Vgl. oben S. 371 und den kleinen Aufsatz „Drei Entwicklungsstufen der Menschheit" in Buch IX. Es ist der Grundgedanke des „Spaziergangs".]

1) Hiemit beginnt im ersten Stück des Jahrgangs 1796 der „Horen" der Schluß der ganzen Abhandlung mit der S. 468 angegebenen Ueberschrift.

Gefühlen, da es dort ruhig, aufgelöst, einig mit sich selbst und vollkommen befriedigt ist.

Aber wenn es der naive Dichter dem sentimentalischen auf der einen Seite an Realität abgewinnt und dasjenige zur wirklichen Existenz bringt, wornach Dieser nur einen lebendigen Trieb erwecken kann, so hat Letzterer wieder den großen Vortheil über den Erstern, daß er dem Trieb einen größeren Gegenstand zu geben im Stand ist, als Jener geleistet hat und leisten konnte. Alle Wirklichkeit, wissen wir, bleibt hinter dem Ideale zurück; alles Existirende hat seine Schranken, aber der Gedanke ist grenzenlos. Durch diese Einschränkung, der alles Sinnliche unterworfen ist, leidet also auch der naive Dichter, dahingegen die unbedingte Freiheit des Ideenvermögens dem sentimentalischen zu Statten kommt. Jener erfüllt zwar also seine Aufgabe, aber die Aufgabe selbst ist etwas Begrenztes; Dieser erfüllt zwar die seinige nicht ganz, aber die Aufgabe ist ein Unendliches. Auch hierüber kann einen Jeden seine eigne Erfahrung belehren. Von dem naiven Dichter wendet man sich mit Leichtigkeit und Lust zu der lebendigen Gegenwart; der sentimentalische wird immer auf einige Augenblicke für das wirkliche Leben verstimmen. Das macht, unser Gemüth ist hier durch das Unendliche der Idee gleichsam über seinen natürlichen Durchmesser ausgedehnt worden, daß nichts Vorhandenes es mehr ausfüllen kann. Wir versinken lieber betrachtend in uns selbst, wo wir für den aufgeregten Trieb in der Ideenwelt Nahrung finden, anstatt daß wir dort aus uns heraus nach sinnlichen Gegenständen streben. Die sentimentalische Dichtung ist die Geburt der Abgezogenheit und Stille, und dazu ladet sie auch ein; die naive ist das Kind des Lebens, und in das Leben führt sie auch zurück.

Ich habe die naive Dichtung eine Gunst der Natur genannt, um zu erinnern, daß die Reflexion keinen Antheil daran habe. Ein glücklicher Wurf ist sie, keiner Verbesserung bedürftig, wenn er gelingt, aber auch keiner fähig, wenn er verfehlt wird. In der Empfindung ist das ganze Werk des naiven Genies absolvirt; hier liegt seine Stärke und seine Grenze. Hat es also nicht gleich dichterisch, d. h. nicht gleich vollkommen menschlich empfunden, so kann dieser Mangel durch keine Kunst mehr nachgeholt werden. Die Kritik kann ihm nur zu einer Einsicht des Fehlers verhelfen, aber sie kann keine Schönheit an dessen Stelle setzen. Durch seine Natur muß das naive Genie Alles thun, durch seine Freiheit vermag es wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer innern Nothwendig-

keit wirkt. Nun ist zwar Alles nothwendig, was durch Natur geschieht, und das ist auch jedes noch so verunglückte Product des naiven Genies, von welchem nichts mehr entfernt ist als Willkürlichkeit; aber ein Andres ist die Nöthigung des Augenblicks, ein Andres die innre Nothwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet, ist die Natur selbstständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt. Dieses gilt daher auch von der Natur des Dichters. Auch der glücklichste Moment, in welchem sich derselbe befinden mag, ist von einem vorhergehenden abhängig; es kann ihm daher auch nur eine bedingte Nothwendigkeit beigelegt werden. Nun ergeht aber die Aufgabe an den Dichter, einen einzelnen Zustand dem menschlichen Ganzen gleich zu machen, folglich ihn absolut und nothwendig auf sich selbst zu gründen. Aus dem Moment der Begeisterung muß also jede Spur eines zeitlichen Bedürfnisses entfernt bleiben, und der Gegenstand selbst, so beschränkt er auch sei, darf den Dichter nicht beschränken. Man begreift wol, daß dieses nur insoferne möglich ist, als der Dichter schon eine absolute Freiheit und Fülle des Vermögens zu dem Gegenstande mitbringt, und als er geübt ist, Alles mit seiner ganzen Menschheit zu umfassen. Diese Uebung kann er aber nur durch die Welt erhalten, in der er lebt und von der er unmittelbar berührt wird. Das naive Genie steht also in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das sentimentalische nicht kennt. Dieses, wissen wir, fängt seine Operation erst da an, wo jenes die seinige beschließt; seine Stärke besteht darin, einen mangelhaften Gegenstand aus sich selbst heraus zu ergänzen und sich durch eigene Macht aus einem begrenzten Zustand in einen Zustand der Freiheit zu versetzen. Das naive Dichtergenie bedarf also eines Beistandes von außen, da das sentimentalische sich aus sich selbst nährt und reinigt; es muß eine formreiche Natur, eine dichterische Welt, eine naive Menschheit um sich her erblicken, da es schon in der Sinnenempfindung sein Werk zu vollenden hat. Fehlt ihm nun dieser Beistand von außen, sieht es sich von einem geistlosen Stoff umgeben, so kann nur Zweierlei geschehen. Es tritt entweder, wenn die Gattung bei ihm überwiegend ist, aus seiner Art und wird sentimentalisch, um nur dichterisch zu sein, oder, wenn der Artcharakter die Obermacht behält, es tritt aus seiner Gattung und wird gemeine Natur, um nur Natur zu bleiben. Das Erste dürfte der Fall mit den vornehmsten sentimentalischen Dichtern in der alten römischen Welt und in neueren Zeiten sein. In einem andern Weltalter geboren, unter einen andern Himmel verpflanzt, würden sie, die

uns jetzt durch Ideen rühren, durch individuelle Wahrheit und naive Schönheit bezaubert haben. Vor dem Zweiten möchte sich schwerlich ein Dichter vollkommen schützen können, der in einer gemeinen Welt die Natur nicht verlassen kann.

Die wirkliche Natur nämlich; aber von dieser kann die wahre Natur, die das Subject naiver Dichtungen ist, nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Wirkliche Natur existirt überall, aber wahre Natur ist desto seltener; denn dazu gehört eine innere Nothwendigkeit des Daseins. Wirkliche Natur ist jeder noch so gemeine Ausbruch der Leidenschaft, er mag auch wahre Natur sein, aber eine wahre menschliche ist er nicht; denn diese erfordert einen Antheil des selbstständigen Vermögens an jeder Aeußerung, dessen Ausdruck jedesmal Würde ist. Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niederträchtigkeit, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht; denn diese kann nie anders als edel sein. Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Kritik wie in der Ausübung verleitet hat, welche Trivialitäten man in der Poesie gestattet, ja lobpreist, weil sie leider wirkliche Natur sind, wie man sich freut, Carricaturen, die Einen schon aus der wirklichen Welt herausängstigen, in der dichterischen sorgfältig aufbewahrt und nach dem Leben conterfeit zu sehen. Freilich darf der Dichter auch die schlechte Natur nachahmen, und bei dem Satirischen bringt dieses ja der Begriff schon mit sich; aber in diesem Fall muß seine eigne schöne Natur den Gegenstand übertragen und der gemeine Stoff den Nachahmer nicht mit sich zu Boden ziehen. Ist nur er selbst, in dem Moment wenigstens, wo er schildert, wahre menschliche Natur, so hat es nichts zu sagen, was er uns schildert; aber auch schlechterdings nur von einem solchen können wir ein treues Gemälde der Wirklichkeit vertragen. Wehe uns Lesern, wenn die Fratze sich in der Fratze spiegelt, wenn die Geißel der Satire in die Hände Desjenigen fällt, den die Natur eine viel ernstlichere Peitsche zu führen bestimmte, wenn Menschen, die, entblößt von Allem, was man poetischen Geist nennt, nur das Affentalent gemeiner Nachahmung besitzen, es auf Kosten unsers Geschmacks gräulich und schrecklich üben!

Aber selbst dem wahrhaft naiven Dichter, sagte ich, kann die gemeine Natur gefährlich werden; denn endlich ist jene schöne Zusammenstimmung zwischen Empfinden und Denken, welche den Charakter desselben ausmacht, doch nur eine Idee, die in der Wirklichkeit nie ganz erreicht wird, und auch bei den glücklichsten

Genies aus dieser Classe wird die Empfänglichkeit die Selbstthätigkeit immer um etwas überwiegen. Die Empfänglichkeit aber ist immer mehr oder weniger von dem äußern Eindruck abhängig, und nur eine anhaltende Regsamkeit des productiven Vermögens, welche von der menschlichen Natur nicht zu erwarten ist, würde verhindern können, daß der Stoff nicht zuweilen eine blinde Gewalt über die Empfänglichkeit ausübte. So oft aber dies der Fall ist, wird aus einem dichterischen Gefühl ein gemeines.*)

Kein Genie aus der naiven Classe, von Homer bis auf Bodmer herab, hat diese Klippe ganz vermieden; aber freilich

*) Wie sehr der naive Dichter von seinem Object abhänge, und wie viel, ja wie Alles auf sein Empfinden ankomme, darüber kann uns die alte Dichtkunst die besten Belege geben. So weit die Natur in ihnen und außer ihnen schön ist, sind es auch die Dichtungen der Alten; wird hingegen die Natur gemein, so ist auch der Geist aus ihren Dichtungen gewichen. Jeder Leser von feinem Gefühl muß z. B. bei ihren Schilderungen der weiblichen Natur, des Verhältnisses zwischen beiden Geschlechtern und der Liebe insbesondere eine gewisse Leerheit und einen Ueberdruß empfinden, den alle Wahrheit und Naivetät in der Darstellung nicht verbannen kann. Ohne der Schwärmerei das Wort zu reden, welche freilich die Natur nicht veredelt, sondern verläßt, wird man hoffentlich annehmen dürfen, daß die Natur in Rücksicht auf jenes Verhältniß der Geschlechter und den Affect der Liebe eines edleren Charakters fähig ist, als ihr die Alten gegeben haben; auch kennt man die zufälligen Umstände, welche der Veredlung jener Empfindungen bei ihnen im Wege standen. Daß es Beschränktheit, nicht innere Nothwendigkeit war, was die Alten hierin auf einer niedrigern Stufe festhielt, lehrt das Beispiel neuerer Poeten, welche so viel weiter gegangen sind als ihre Vorgänger, ohne doch die Natur zu übertreten. Die Rede ist hier nicht von dem, was sentimentalische Dichter aus diesem Gegenstande zu machen gewußt haben; denn diese gehen über die Natur hinaus in das Idealische, und ihr Beispiel kann also gegen die Alten nichts beweisen; blos davon ist die Rede, wie der nämliche Gegenstand von wahrhaft naiven Dichtern, wie er z. B. in der „Sakontala“,[1]) in den Minnesängern, in manchen Ritterromanen und Ritterepopöen, wie er von Shakespeare, von Fielding und mehrern andern, selbst deutschen Poeten behandelt ist. Hier wäre nun für die Alten der Fall gewesen, einen von außen zu rohen Stoff von innen heraus durch das Subject zu vergeistigen, den poetischen Gehalt, der der äußern Empfindung gemangelt hatte, durch Reflexion nachzuholen, die Natur durch die Idee zu ergänzen, mit einem Wort, durch eine sentimentalische Operation aus einem beschränkten Object ein unendliches zu machen. Aber es waren naive, nicht sentimentalische Dichtergenies; ihr Werk war also mit der äußern Empfindung geendigt.

1) Sakontala oder der entscheidende Ring, ein indisches Schauspiel von Kalidas. Aus der englischen Uebersetzung des W. Jones ins Deutsche übertragen von Georg Forster. Mainz 1790. Vgl. Schiller an Goethe, den 20. Februar 1802: „Die Gita Gowinda hat mich neulich auch wieder zur „Sakontala“ zurückgeführt, ja, ich habe sie auch in der Idee gelesen, ob sich nicht ein Gebrauch fürs Theater davon machen ließe; aber es scheint, daß ihr das Theater direct entgegensteht, daß es gleichsam der einzige von allen zweiunddreißig Winden ist, mit dem dieses Schiff bei uns nicht segeln kann. Dies liegt wahrscheinlich in der Haupteigenschaft derselben, welche die Zartheit ist, und zugleich in einem Mangel der Bewegung, weil sich der Dichter gefallen hat, die Empfindungen mit einer gewissen bequemen Behaglichkeit auszuspinnen, weil selbst das Klima zur Ruhe einladet.“

ist sie Denen am Gefährlichsten, die sich einer gemeinen Natur von außen zu erwehren haben, oder die durch Mangel an Disciplin von innen verwildert sind. Jenes ist Schuld, daß selbst gebildete Schriftsteller nicht immer von Plattheiten frei bleiben, und dieses verhinderte schon manches herrliche Talent, sich des Platzes zu bemächtigen, zu dem die Natur es berufen hatte. Der Komödiendichter, dessen Genie sich am Meisten von dem wirklichen Leben nährt, ist eben daher auch am Meisten der Plattheit ausgesetzt, wie auch das Beispiel des Aristophanes und Plautus und fast aller der spätern Dichter lehrt, die in die Fußstapfen derselben getreten sind. Wie tief läßt uns nicht der erhabene Shakespeare zuweilen sinken! mit welchen Trivialitäten quälen uns nicht Lope de Vega, Molière, Regnard, Goldoni! in welchen Schlamm zieht uns nicht Holberg hinab! Schlegel, einer der geistreichsten Dichter unsers Vaterlands, an dessen Genie es nicht lag, daß er nicht unter den Ersten in dieser Gattung glänzt, Gellert, ein wahrhaft naiver Dichter, so wie auch Rabener, Lessing selbst, wenn ich ihn anders hier nennen darf, Lessing, der gebildete Zögling der Kritik und ein so wachsamer Richter seiner selbst — wie büßen sie nicht Alle mehr oder weniger den geistlosen Charakter der Natur, die sie zum Stoff ihrer Satire erwählten![1]) Von den neuesten Schriftstellern in dieser Gattung nenne ich keinen, da ich keinen ausnehmen kann.

Und nicht genug, daß der naive Dichtergeist in Gefahr ist, sich einer gemeinen Wirklichkeit allzu sehr zu nähern — durch die Leichtigkeit, mit der er sich äußert, und durch eben diese größere Annäherung an das wirkliche Leben macht er noch dem gemeinen Nachahmer Muth, sich im poetischen Felde zu versuchen. Die sentimentalische Poesie, wiewol von einer andern Seite gefährlich genug, wie ich hernach zeigen werde, hält wenigstens dieses Volk in Entfernung, weil es nicht Jedermanns Sache ist, sich zu Ideen

1) Dieses harte Urtheil über Lessing's Komik erklärt sich nur aus dem allzu idealen Standpunkte, von welchem Schiller gerade damals die Komödie ansah. Er fährt in dem zuletzt erwähnten Briefe an Humboldt (siehe oben S. 527) fort: „Eine solche Idylle würde eigentlich das Gegenstück der hohen Komödie sein und sie auf einer Seite (in der Form) ganz nahe berühren, indem sie auf der andern und im Stoff das directe Gegentheil davon wäre. Die Komödie schließt nämlich gleichfalls alles Pathos aus, aber ihr Stoff ist die Wirklichkeit. Der Stoff dieser Idylle ist das Ideal. Die Komödie ist dasjenige in der Satire, was das Product quaestionis in der Idylle (diese als ein eigenes sentimentalisches Geschlecht betrachtet) sein würde. Zeigte es sich, daß eine solche Behandlung der Idylle unausführbar wäre — daß sich das Ideal nicht individualisiren ließe —, so würde die Komödie das höchste poetische Werk sein, für welches ich sie immer gehalten habe — bis ich anfing, an die Möglichkeit einer solchen Idylle zu glauben."

zu erheben; die naive Poesie aber bringt es auf den Glauben, als wenn schon die bloße Empfindung, der bloße Humor, die bloße Nachahmung wirklicher Natur den Dichter ausmache. Nichts aber ist widerwärtiger, als wenn der platte Charakter sich einfallen läßt, liebenswürdig und naiv sein zu wollen; er, der sich in alle Hüllen der Kunst stecken sollte, um seine ekelhafte Natur zu verbergen.[1] Daher denn auch die unsäglichen Platitüden, welche sich die Deutschen unter dem Titel von naiven und scherzhaften Liedern vorsingen lassen, und an denen sie sich bei einer wohlbesetzten Tafel ganz unendlich zu belustigen pflegen. Unter dem Freibrief der Laune, der Empfindung, duldet man diese Armseligkeiten — aber einer Laune, einer Empfindung, die man nicht sorgfältig genug verbannen kann. Die Musen an der Pleiße bilden hier besonders einen eigenen kläglichen Chor, und ihnen wird von den Camönen an der Leine und Elbe[2] in nicht bessern Accorden geantwortet.*) So insipid diese Scherze sind, so kläglich läßt sich der Affect auf unsern tragischen Bühnen hören, welcher, anstatt die wahre Natur nachzuahmen, nur den geistlosen und unedeln Ausdruck der wirklichen erreicht, so daß es uns nach einem solchen Thränenmahle gerade zu Muth ist, als wenn wir einen Besuch in Spitälern abgelegt oder Salzmann's „Menschliches Elend" gelesen hätten.[3] Noch viel schlimmer steht es um

---

*) Die guten Freunde haben es sehr übel aufgenommen, was ein Recensent [Schiller selbst; siehe Bd. XIV. S. 521 ff.] in der A. L. Z. vor etlichen Jahren an den Bürger'schen Gedichten getadelt hat; und der Ingrimm, womit sie wider diesen Stachel lecken, scheint zu erkennen zu geben, daß sie mit der Sache jenes Dichters ihre eigene zu verfechten glauben. Aber darin irren sie sich sehr. Jene Rüge konnte blos einem wahren Dichtergenie gelten, das von der Natur reichlich ausgestattet war, aber versäumt hatte, durch eigne Cultur jenes seltene Geschenk auszubilden. Ein solches Individuum durfte und mußte man unter den höchsten Maaßstab der Kunst stellen, weil es Kraft in sich hatte, demselben, sobald es ernstlich wollte, genug zu thun; aber es wäre lächerlich und grausam zugleich, auf ähnliche Art mit Leuten zu verfahren, an welche die Natur nicht gedacht hat, und die mit jedem Product, das sie zu Markte bringen, ein vollgiltiges testimonium paupertatis aufweisen.

1) Vgl. das Xenion „Das Widerwärtige" (I. 2. S. 117):
„Dichter und Liebende schenken sich selbst, doch Speise voll Ekel,
Dringt die gemeine Natur sich zum Genusse Dir auf!"

2) Dyk's Leipziger „Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften" (von Nicolai begründet), der Göttinger und der Voß'sche, in Hamburg erscheinende Musen-Almanach sind gemeint. Von der ersten, welche Schiller später in einem Briefe an Goethe „die Leipziger Geschmacksherberge" nennt, heißt es in Xenion 46 (I. 2. S. 119):
„Invaliden Poeten ist dieser Spittel gestiftet,
Gicht und Wassersucht wird hier von der Schwindsucht gepflegt."

3) Vergl. Xenion 148, „Karl von Karlsberg" (I. 2. S. 126 mit Anmerkung):

die satirische Dichtkunst und um den komischen Roman insbesondre, die schon ihrer Natur nach dem gemeinen Leben so nahe liegen und daher billig, wie jeder Grenzposten, gerade in den besten Händen sein sollten. Derjenige hat wahrlich den wenigsten Beruf, der Maler seiner Zeit zu werden, der das Geschöpf und die Carricatur derselben ist; aber da es etwas so Leichtes ist, irgend einen lustigen Charakter, wär' es auch nur einen dicken Mann,[1]) unter seiner Bekanntschaft aufzujagen und die Fratze mit einer groben Feder auf dem Papier abzureißen, so fühlen zuweilen auch die geschworenen Feinde alles poetischen Geistes den Kitzel, in diesem Fache zu stümpern und einen Zirkel von würdigen Freunden mit der schönen Geburt zu ergetzen. Ein rein gestimmtes Gefühl freilich wird nie in Gefahr sein, diese Erzeugnisse einer gemeinen Natur mit den geistreichen Früchten des naiven Genies zu verwechseln; aber an dieser reinen Stimmung des Gefühls fehlt es eben, und in den meisten Fällen will man blos ein Bedürfniß befriedigt haben, ohne daß der Geist eine Forderung machte. Der so falsch verstandene, wiewol an sich wahre Begriff, daß man sich bei Werken des schönen Geistes erhole, trägt das Seinige redlich zu dieser Nachsicht bei; wenn man es anders Nachsicht nennen kann, wo nichts Höheres geahnt wird und der Leser wie der Schriftsteller auf gleiche Art ihre Rechnung finden. Die gemeine Natur nämlich, wenn sie angespannt worden, kann sich nur in der Leerheit erholen, und selbst ein hoher Grad von Verstand, wenn er nicht von einer gleichmäßigen Cultur der Empfindungen unterstützt ist, ruht von seinem Geschäfte nur in einem geistlosen Sinnengenuß aus.

Wenn sich das dichtende Genie über alle zufälligen Schranken, welche von jedem bestimmten Zustande unzertrenn-

---

„Was der berühmte Verfasser des „Menschlichen Elends" verdiene?
Sich in der Charité gratis verköstigt zu sehn."

Und zu der ganzen Stelle stimmt die Parodie „Shakespeare's Schatten", besonders die Verse (I. 1. S. 206):

„Auch gut! Philosophie hat Eure Gefühle geläutert,
Und vor dem heitern Humor fliehet der schwarze Affect." —
„Ja, ein derber und trockener Spaß, nichts geht uns darüber;
Aber der Jammer auch, wenn er nur naß ist, gefällt."

1) Nicolai, „Geschichte eines dicken Mannes". Siehe Xenion 142 (I. 2. S. 126) und die Anmerkung dazu. — Vgl. Schiller an Goethe, den 29. November 1795: „Der Rest des Aufsatzes, der jetzt erst fertig geworden und die Idylle abhandelt, ist noch nicht copirt. Sie erhalten ihn morgen oder übermorgen. Ein Nachtrag zu dem Aufsatz kommt unter der Aufschrift: „Ueber Platitüde und Ueberspannung" (die zwei Klippen des Naiven und Sentimentalen) im Januar. Hier habe ich Lust, eine kleine Hasenjagd in unserer Literatur anzustellen und besonders etliche gute Freunde, wie Nicolai und Consorten, zu regaliren."

lich sind, mit freier Selbstthätigkeit muß erheben können, um die menschliche Natur in ihrem absoluten Vermögen zu erreichen, so darf es sich doch auf der andern Seite nicht über die nothwendigen Schranken hinwegsetzen, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich bringt; denn das Absolute, aber nur innerhalb der Menschheit, ist seine Aufgabe und seine Sphäre. Wir haben gesehen, daß das naive Genie zwar nicht in Gefahr ist, diese Sphäre zu überschreiten, wohl aber, sie nicht ganz zu erfüllen, wenn es einer äußern Nothwendigkeit oder dem zufälligen Bedürfniß des Augenblicks zu sehr auf Unkosten der innern Nothwendigkeit Raum giebt. Das sentimentalische Genie hingegen ist der Gefahr ausgesetzt, über dem Bestreben, alle Schranken von ihr zu entfernen, die menschliche Natur ganz und gar aufzuheben und sich nicht blos, was es darf und soll, über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der absoluten Möglichkeit zu erheben oder zu idealisiren, sondern über die Möglichkeit selbst noch hinauszugehen oder zu schwärmen. Dieser Fehler der Ueberspannung ist ebenso in der specifischen Eigenthümlichkeit seines Verfahrens, wie der entgegengesetzte der Schlaffheit in der eigenthümlichen Handlungsweise des Naiven gegründet. Das naive Genie nämlich läßt die Natur in sich unumschränkt walten, und da die Natur in ihren einzelnen zeitlichen Aeußerungen immer abhängig und bedürftig ist, so wird das naive Gefühl nicht immer exaltirt genug bleiben, um den zufälligen Bestimmungen des Augenblicks widerstehen zu können. Das sentimentalische Genie hingegen verläßt die Wirklichkeit, um zu Ideen aufzusteigen und mit freier Selbstthätigkeit seinen Stoff zu beherrschen; da aber die Vernunft ihrem Gesetze nach immer zum Unbedingten strebt, so wird das sentimentalische Genie nicht immer nüchtern genug bleiben, um sich ununterbrochen und gleichförmig innerhalb der Bedingungen zu halten, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich führt und an welche die Vernunft auch in ihrem freiesten Wirken hier immer gebunden bleiben muß. Dieses könnte nur durch einen verhältnißmäßigen Grad von Empfänglichkeit geschehen, welche aber in dem sentimentalischen Dichtergeiste von der Selbstthätigkeit ebenso sehr überwogen wird, als sie in dem naiven die Selbstthätigkeit überwiegt. Wenn man daher an den Schöpfungen des naiven Genies zuweilen den Geist vermißt, so wird man bei den Geburten des sentimentalischen oft vergebens nach dem Gegenstande fragen. Beide werden also, wiewol auf ganz entgegengesetzte Weise, in den Fehler der Leerheit verfallen; denn ein

Gegenstand ohne Geist und ein Geistesspiel ohne Gegenstand sind beide ein Nichts in dem ästhetischen Urtheil.

Alle Dichter, welche ihren Stoff zu einseitig aus der Gedankenwelt schöpfen und mehr durch eine innre Ideenfülle als durch den Drang der Empfindung zum poetischen Bilden getrieben werden, sind mehr oder weniger in Gefahr, auf diesen Abweg zu gerathen. Die Vernunft zieht bei ihren Schöpfungen die Grenzen der Sinnenwelt viel zu wenig zu Rath, und der Gedanke wird immer weiter getrieben, als die Erfahrung ihm folgen kann. Wird er aber so weit getrieben, daß ihm nicht nur keine bestimmte Erfahrung mehr entsprechen kann (denn bis dahin darf und muß das Idealschöne gehen), sondern daß er den Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt widerstreitet, und daß folglich, um ihn wirklich zu machen, die menschliche Natur ganz und gar verlassen werden müßte, dann ist es nicht mehr ein poetischer, sondern ein überspannter Gedanke, vorausgesetzt nämlich, daß er sich als darstellbar und dichterisch angekündigt habe; denn hat er dieses nicht, so ist es schon genug, wenn er sich nur nicht selbst widerspricht. Widerspricht er sich selbst, so ist er nicht mehr Ueberspannung, sondern Unsinn; denn was überhaupt nicht ist, das kann auch sein Maaß nicht überschreiten. Kündigt er sich aber gar nicht als ein Object für die Einbildungskraft an, so ist er ebenso wenig Ueberspannung; denn das bloße Denken ist grenzenlos, und was keine Grenze hat, kann auch keine überschreiten. Ueberspannt kann also nur dasjenige genannt werden, was zwar nicht die logische, aber die sinnliche Wahrheit verletzt und auf diese doch Anspruch macht. Wenn daher ein Dichter den unglücklichen Einfall hat, Naturen, die schlechthin übermenschlich sind und auch nicht anders vorgestellt werden dürfen, zum Stoff seiner Schilderung zu erwählen, so kann er sich vor dem Ueberspannten nur dadurch sicherstellen, daß er das Poetische aufgiebt und es gar nicht einmal unternimmt, seinen Gegenstand durch die Einbildungskraft ausführen zu lassen. Denn thäte er dieses, so würde entweder diese ihre Grenzen auf den Gegenstand übertragen und aus einem absoluten Object ein beschränktes menschliches machen (was z. B. alle griechischen Gottheiten sind und auch sein sollen), oder der Gegenstand würde der Einbildungskraft ihre Grenzen nehmen, d. h. er würde sie aufheben, worin eben das Ueberspannte besteht.

Man muß die überspannte Empfindung von dem Ueberspannten in der Darstellung unterscheiden; nur von der ersten ist hier die Rede. Das Object der Empfindung kann unnatürlich sein,

aber sie selbst ist Natur und muß daher auch die Sprache derselben führen. Wenn also das Ueberspannte in der Empfindung aus Wärme des Herzens und einer wahrhaft dichterischen Anlage fließen kann, so zeugt das Ueberspannte in der Darstellung jederzeit von einem kalten Herzen und sehr oft von einem poetischen Unvermögen. Es ist also kein Fehler, vor welchem das sentimentalische Dichtergenie gewarnt werden müßte, sondern der blos dem unberufenen Nachahmer desselben droht; daher er auch die Begleitung des Platten, Geistlosen, ja des Niedrigen keineswegs verschmäht. Die überspannte Empfindung ist gar nicht ohne Wahrheit, und als wirkliche Empfindung muß sie auch nothwendig einen realen Gegenstand haben. Sie läßt daher auch, weil sie Natur ist, einen einfachen Ausdruck zu und wird, vom Herzen kommend, auch das Herz nicht verfehlen. Aber da ihr Gegenstand nicht aus der Natur geschöpft, sondern durch den Verstand einseitig und künstlich hervorgebracht ist, so hat er auch blos logische Realität, und die Empfindung ist also nicht rein menschlich. Es ist keine Täuschung, was Heloïse für Abälard, was Petrarch für seine Laura, was St. Preux für seine Julie,[1] was Werther für seine Lotte fühlt, und was Agathon, Phanias,[2] Peregrinus Proteus (den Wielandischen meine ich)[3] für ihre Ideale empfinden; die Empfindung ist wahr, nur der Gegenstand ist ein gemachter und liegt außerhalb der menschlichen Natur. Hätte sich ihr Gefühl blos an die sinnliche Wahrheit der Gegenstände gehalten, so würde es jenen Schwung nicht haben nehmen können; hingegen würde ein blos willkürliches Spiel der Phantasie ohne allen innern Gehalt auch nicht im Stande gewesen sein, das Herz zu bewegen; denn das Herz wird nur durch Vernunft bewegt. Diese Ueberspannung verdient also Zurechtweisung, nicht Verachtung, und wer darüber spottet, mag sich wohl prüfen, ob er nicht vielleicht aus Herzlosigkeit so klug, aus Vernunftmangel so verständig ist. So ist auch die überspannte Zärtlichkeit im Punkt der Galanterie und der Ehre, welche die Ritterromane, besonders die spanischen, charakterisirt, so ist die scrupulose, bis zur Kostbarkeit getriebene Delicatesse in den französischen und englischen sentimentalischen Romanen (von der besten Gattung) nicht nur subjectiv wahr, sondern auch in objectiver Rücksicht nicht gehaltlos; es sind ächte Empfindungen,

---

1) In Rousseau's „Neuer Heloïse"; siehe oben S. 506, Anm. 2.
2) In Wieland's „Musarion".
3) Siehe oben S. 270.

die wirklich eine moralische Quelle haben und die nur darum verwerflich sind, weil sie die Grenzen menschlicher Wahrheit überschreiten. Ohne jene moralische Realität — wie wäre es möglich, daß sie mit solcher Stärke und Innigkeit könnten mitgetheilt werden, wie doch die Erfahrung lehrt. Dasselbe gilt auch von der moralischen und religiösen Schwärmerei und von der exaltirten Freiheits- und Vaterlandsliebe. Da die Gegenstände dieser Empfindungen immer Ideen sind und in der äußern Erfahrung nicht erscheinen (denn was z. B. den politischen Enthusiasten bewegt, ist nicht, was er sieht, sondern was er denkt), so hat die selbstthätige Einbildungskraft eine gefährliche Freiheit und kann nicht wie in andern Fällen durch die sinnliche Gegenwart ihres Objects in ihre Grenzen zurückgewiesen werden. Aber weder der Mensch überhaupt, noch der Dichter insbesondre darf sich der Gesetzgebung der Natur anders entziehen, als um sich unter die entgegengesetzte der Vernunft zu begeben; nur für das Ideal darf er die Wirklichkeit verlassen, denn an einem von diesen beiden Ankern muß die Freiheit befestigt sein. Aber der Weg von der Erfahrung zum Ideale ist so weit, und dazwischen liegt die Phantasie mit ihrer zügellosen Willkür. Es ist daher unvermeidlich, daß der Mensch überhaupt, wie der Dichter insbesondere, wenn er sich durch die Freiheit seines Verstandes aus der Herrschaft der Gefühle begiebt, ohne durch Gesetze der Vernunft dazu getrieben zu werden, d. h. wenn er die Natur aus bloßer Freiheit verläßt, so lang ohne Gesetz ist, mithin der Phantasterei zum Raube dahingegeben wird.

Daß sowol ganze Völker als einzelne Menschen, welche der sichern Führung der Natur sich entzogen haben, sich wirklich in diesem Falle befinden, lehrt die Erfahrung, und eben diese stellt auch Beispiele genug von einer ähnlichen Verirrung in der Dichtkunst auf. Weil der ächte sentimentalische Dichtungstrieb, um sich zum idealen zu erheben, über die Grenzen wirklicher Natur hinausgehen muß, so geht der unächte über jede Grenze überhaupt hinaus und überredet sich, als wenn schon das wilde Spiel der Imagination die poetische Begeisterung ausmache. Dem wahrhaften Dichtergenie, welches die Wirklichkeit nur um der Idee willen verläßt, kann dieses nie oder doch nur in Momenten begegnen, wo es sich selbst verloren hat; da es hingegen durch seine Natur selbst zu einer überspannten Empfindungsweise verführt werden kann. Es kann aber durch sein Beispiel Andre zur Phantasterei verführen, weil Leser von reger Phantasie und schwachem Verstand ihm nur die Freiheiten absehen, die es sich

gegen die wirkliche Natur herausnimmt, ohne ihm bis zu seiner hohen innern Nothwendigkeit folgen zu können. [1]) Es geht dem sentimentalischen Genie hier, wie wir bei dem naiven gesehen haben. Weil dieses durch seine Natur Alles ausführte, was es thut, so will der gemeine Nachahmer an seiner eigenen Natur keine schlechtere Führerin haben. Meisterstücke aus der naiven Gattung werden daher gewöhnlich die plattesten und schmutzigsten Abdrücke gemeiner Natur, und Hauptwerke aus der sentimentalischen ein zahlreiches Heer phantastischer Productionen zu ihrem Gefolge haben, wie dieses in der Literatur eines jeden Volks leichtlich nachzuweisen ist. [2])

Es sind in Rücksicht auf Poesie zwei Grundsätze im Gebrauch, die an sich völlig richtig sind, aber in der Bedeutung, worin man sie gewöhnlich nimmt, einander gerade aufheben. Von dem ersten, „daß die Dichtkunst zum Vergnügen und zur Erholung diene“, ist schon oben gesagt worden, daß er der Leerheit und Platitüde in poetischen Darstellungen nicht wenig günstig sei; durch den andern Grundsatz, „daß sie zur moralischen Veredlung des Menschen diene“, wird das Ueberspannte in Schutz genommen. Es ist nicht überflüssig, beide Principien, welche man so häufig im Munde führt, oft so ganz unrichtig auslegt und so ungeschickt anwendet, etwas näher zu beleuchten. [3])

Wir nennen Erholung den Uebergang von einem gewaltsamen Zustand zu demjenigen, der uns natürlich ist. Es kommt mithin hier Alles darauf an, worein wir unsern natürlichen Zustand setzen und was wir unter einem gewaltsamen verstehen. Setzen wir jenen lediglich in ein ungebundenes Spiel unsrer physischen Kräfte und in eine Befreiung von jedem Zwang, so ist jede Vernunftthätigkeit, weil jede einen Widerstand gegen die Sinnlichkeit ausübt, eine Gewalt, die uns geschieht, und Geistesruhe, mit sinnlicher Bewegung verbunden, ist das eigentliche Ideal der Erholung. Setzen wir hingegen unsern natürlichen Zustand in ein unbegrenztes Vermögen zu jeder menschlichen Aeußerung und in

---

1) In diesem Verhältniß standen die „Stürmer und Dränger“ (Klinger, Lenz u. A.) zu Shakespeare.

2) Doch denkt Schiller wol besonders an seine „Räuber“ und Goethe's „Götz“, denen die Ritterschauspiele und Räuberromane auf dem Fuße folgten.

3) D. h. den Standpunkt, den die ästhetische Kritik seit Breitinger's „Critischer Dichtkunst“ in Deutschland eingenommen hatte, und der auch durch Lessing's „Laokoon“ nicht ganz verdrängt worden war. Breitinger fußte besonders auf dem Horazischen Spruch: „Et prodesse volunt et delectare poëtae.“

die Fähigkeit, über alle unsre Kräfte mit gleicher Freiheit disponiren zu können, so ist jede Trennung und Vereinzelung dieser Kräfte ein gewaltsamer Zustand, und das Ideal der Erholung ist die Wiederherstellung unseres Naturganzen nach einseitigen Spannungen. Das erste Ideal wird also lediglich durch das Bedürfniß der sinnlichen Natur, das zweite wird durch die Selbstständigkeit der menschlichen aufgegeben. Welche von diesen beiden Arten der Erholung die Dichtkunst gewähren dürfe und müsse, möchte in der Theorie wol keine Frage sein; denn Niemand wird gerne das Ansehen haben wollen, als ob er das Ideal der Menschheit dem Ideale der Thierheit nachzusetzen versucht sein könne. Nichtsdestoweniger sind die Forderungen, welche man im wirklichen Leben an poetische Werke zu machen pflegt, vorzugsweise von dem sinnlichen Ideal hergenommen, und in den meisten Fällen wird nach diesem — zwar nicht die Achtung bestimmt, die man diesen Werken erweist, aber doch die Neigung entschieden und der Liebling gewählt. Der Geisteszustand der mehresten Menschen ist auf einer Seite anspannende und erschöpfende Arbeit, auf der andern erschlaffender Genuß. Jene aber, wissen wir, macht das sinnliche Bedürfniß nach Geistesruhe und nach einem Stillstand des Wirkens ungleich dringender als das moralische Bedürfniß nach Harmonie und nach einer absoluten Freiheit des Wirkens, weil vor allen Dingen erst die Natur befriedigt sein muß, ehe der Geist eine Forderung machen kann; dieser bindet und lähmt die moralischen Triebe selbst, welche jene Forderung aufwerfen mußten. Nichts ist daher der Empfänglichkeit für das wahre Schöne nachtheiliger als diese beiden nur allzu gewöhnlichen Gemüthsstimmungen unter den Menschen, und es erklärt sich daraus, warum so gar Wenige, selbst von den Bessern, in ästhetischen Dingen ein richtiges Urtheil haben. Die Schönheit ist das Product der Zusammenstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen; es spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freien Gebrauchs aller seiner Kräfte empfunden und gewürdigt werden. Einen offenen Sinn, ein erweitertes Herz, einen frischen und ungeschwächten Geist muß man dazu mitbringen, seine ganze Natur muß man beisammen haben; welches keineswegs der Fall Derjenigen ist, die durch abstractes Denken in sich selbst getheilt, durch kleinliche Geschäftsformeln eingeengt, durch anstrengendes Aufmerken ermattet sind. Diese verlangen zwar nach einem sinnlichen Stoff, aber nicht um das Spiel der Denkkräfte daran fortzusetzen, sondern um es einzustellen. Sie wollen

frei sein, aber nur von einer Last, die ihre Trägheit ermüdete, nicht von einer Schranke, die ihre Thätigkeit hemmte.

Darf man sich also noch über das Glück der Mittelmäßigkeit und Leerheit in ästhetischen Dingen und über die Rache der schwachen Geister an dem wahren und energischen Schönen verwundern? Auf Erholung rechneten sie bei diesem, aber auf eine Erholung nach ihrem Bedürfniß und nach ihrem armen Begriff, und mit Verdruß entdecken sie, daß ihnen jetzt erst eine Kraftäußerung zugemuthet wird, zu der ihnen auch in ihrem besten Moment das Vermögen fehlen möchte. Dort hingegen sind sie willkommen, wie sie sind; denn so wenig Kraft sie auch mitbringen, so brauchen sie doch noch viel weniger, um den Geist ihres Schriftstellers auszuschöpfen. Der Last des Denkens sind sie hier auf einmal entledigt, und die losgespannte Natur darf sich im seligen Genuß des Nichts auf dem weichen Polster der Platitüde pflegen. In dem Tempel Thaliens und Melpomenens, so wie er bei uns bestellt ist, thront die geliebte Göttin, empfängt in ihrem weiten Schooß den stumpfsinnigen Gelehrten und den erschöpften Geschäftsmann und wiegt den Geist in einen magnetischen Schlaf, indem sie die erstarrten Sinne erwärmt und die Einbildungskraft in einer süßen Bewegung schaukelt.

Und warum wollte man den gemeinen Köpfen nicht nachsehen, was selbst den besten oft genug zu begegnen pflegt? Der Nachlaß, welchen die Natur nach jeder anhaltenden Spannung fordert und sich auch ungefordert nimmt (und nur für solche Momente pflegt man den Genuß schöner Werke aufzusparen), ist der ästhetischen Urtheilskraft so wenig günstig, daß unter den eigentlich beschäftigten Classen nur äußerst Wenige sein werden, die in Sachen des Geschmacks mit Sicherheit und, worauf hier so viel ankommt, mit Gleichförmigkeit urtheilen können. Nichts ist gewöhnlicher, als daß sich die Gelehrten den gebildeten Weltleuten gegenüber in Urtheilen über die Schönheit die lächerlichsten Blößen geben und daß besonders die Kunstrichter von Handwerk der Spott aller Kenner sind. Ihr verwahrlostes, bald überspanntes, bald rohes Gefühl leitet sie in den mehresten Fällen falsch, und wenn sie auch zu Vertheidigung desselben in der Theorie Etwas aufgegriffen haben, so können sie daraus nur technische (die Zweckmäßigkeit eines Werks betreffende), nicht aber ästhetische Urtheile bilden, welche immer das Ganze umfassen müssen, und bei denen also die Empfindung entscheiden muß. Wenn sie endlich nur gutwillig auf die letztern Verzicht leisten und es bei den erstern bewenden lassen wollten, so möchten sie immer noch Nutzen

genug stiften, da der Dichter in seiner Begeisterung und der empfindende Leser im Moment des Genusses das Einzelne gar leicht vernachlässigen. Ein desto lächerlicheres Schauspiel ist es aber, wenn diese rohen Naturen, die es mit aller peinlichen Arbeit an sich selbst höchstens zu Ausbildung einer einzelnen Fertigkeit bringen, ihr dürftiges Individuum zum Repräsentanten des allgemeinen Gefühls aufstellen und im Schweiß ihres Angesichts — über das Schöne richten.

Dem Begriff der Erholung, welche die Poesie zu gewähren habe, werden, wie wir gesehen, gewöhnlich viel zu enge Grenzen gesetzt, weil man ihn zu einseitig auf das bloße Bedürfniß der Sinnlichkeit zu beziehen pflegt. Gerade umgekehrt wird dem Begriff der Veredlung, welche der Dichter beabsichtigen soll, gewöhnlich ein viel zu weiter Umfang gegeben, weil man ihn zu einseitig nach der bloßen Idee bestimmt.

Der Idee nach geht nämlich die Veredlung immer ins Unendliche, weil die Vernunft in ihren Forderungen sich an die nothwendigen Schranken der Sinnenwelt nicht bindet und nicht eher als bei dem absolut Vollkommenen stillesteht. Nichts, worüber sich noch etwas Höheres denken läßt, kann ihr Genüge leisten; vor ihrem strengen Gerichte entschuldigt kein Bedürfniß der endlichen Natur; sie erkennt keine andern Grenzen an als des Gedankens, und an diesem wissen wir, daß er sich über alle Grenzen der Zeit und des Raumes schwingt. Ein solches Ideal der Veredlung, welches die Vernunft in ihrer reinen Gesetzgebung vorzeichnet, darf sich also der Dichter ebenso wenig als jenes niedrige Ideal der Erholung, welches die Sinnlichkeit aufstellt, zum Zwecke setzen, da er die Menschheit zwar von allen zufälligen Schranken befreien soll, aber ohne ihren Begriff aufzuheben und ihre nothwendigen Grenzen zu verrücken. Was er über diese Linien hinaus sich erlaubt, ist Ueberspannung, und zu dieser eben wird er nur allzu leicht durch einen falsch verstandenen Begriff von Veredlung verleitet. Aber das Schlimme ist, daß er sich selbst zu dem wahren Ideal menschlicher Veredlung nicht wohl erheben kann, ohne noch einige Schritte über dasselbe hinaus zu gerathen. Um nämlich dahin zu gelangen, muß er die Wirklichkeit verlassen; denn er kann es, wie jedes Ideal, nur aus innern und moralischen Quellen schöpfen. Nicht in der Welt, die ihn umgiebt, und im Geräusch des handelnden Lebens, in seinem Herzen nur trifft er es an, und nur in der Stille einsamer Betrachtung findet er sein Herz. Aber diese Abgezogenheit vom Leben wird nicht immer blos die zufälligen — sie wird öfters auch die nothwendigen und

unüberwindlichen Schranken der Menschheit aus seinen Augen rücken, und indem er die reine Form sucht, wird er in Gefahr sein, allen Gehalt zu verlieren. Die Vernunft wird ihr Geschäft viel zu abgesondert von der Erfahrung treiben, und was der contemplative Geist auf dem ruhigen Wege des Denkens aufgefunden, wird der handelnde Mensch auf dem drangvollen Wege des Lebens nicht in Erfüllung bringen können. So bringt gewöhnlich eben das den Schwärmer hervor, was allein im Stande war, den Weisen zu bilden, und der Vorzug des Letztern möchte wol weniger darin bestehen, daß er das Erste nicht geworden, als darin, daß er es nicht geblieben ist.

Da es also weder dem arbeitenden Theile der Menschen überlassen werden darf, den Begriff der Erholung nach seinem Bedürfniß, noch dem contemplativen Theile, den Begriff der Veredlung nach seinen Speculationen zu bestimmen, wenn jener Begriff nicht zu physisch und der Poesie zu unwürdig, dieser nicht zu hyperphysisch und der Poesie zu überschwänglich ausfallen soll — diese beiden Begriffe aber, wie die Erfahrung lehrt, das allgemeine Urtheil über Poesie und poetische Werke regieren, so müssen wir uns, um sie auslegen zu lassen, nach einer Classe von Menschen umsehen, welche, ohne zu arbeiten, thätig ist und idealisiren kann, ohne zu schwärmen; welche alle Realitäten des Lebens mit den wenigstmöglichen Schranken desselben in sich vereinigt und vom Strome der Begebenheiten getragen wird, ohne der Raub desselben zu werden. Nur eine solche Classe kann das schöne Ganze menschlicher Natur, welches durch jede Arbeit augenblicklich und durch ein arbeitendes Leben anhaltend zerstört wird, aufbewahren und in Allem, was rein menschlich ist, durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urtheil Gesetze geben. Ob eine solche Classe wirklich existire, oder vielmehr ob diejenige, welche unter ähnlichen äußern Verhältnissen wirklich existirt, diesem Begriffe auch im Innern entspreche, ist eine andre Frage, mit der ich hier nichts zu schaffen habe. Entspricht sie demselben nicht, so hat sie blos sich selbst anzuklagen, da die entgegengesetzte arbeitende Classe wenigstens die Genugthuung hat, sich als ein Opfer ihres Berufs zu betrachten. In einer solchen Volksclasse (die ich aber hier blos als Idee aufstelle und keineswegs als ein Factum bezeichnet haben will) würde sich der naive Charakter mit dem sentimentalischen also vereinigen, daß jeder den andern vor seinem Extreme bewahrte und, indem der erste das Gemüth vor Ueberspannung schützte, der andere es vor Erschlaffung sicherstellte. Denn endlich müssen wir es doch gestehen, daß weder der naive

noch der sentimentalische Charakter, für sich allein betrachtet, das Ideal schöner Menschlichkeit ganz erschöpfen, das nur aus der innigen Verbindung beider hervorgehen kann.

Zwar so lange man beide Charaktere bis zum dichterischen exaltirt, wie wir sie auch bisher betrachtet haben, verliert sich Vieles von den ihnen adhärirenden Schranken, und auch ihr Gegensatz wird immer weniger merklich, in einem je höhern Grade sie poetisch werden; denn die poetische Stimmung ist ein selbstständiges Ganze, in welchem alle Unterschiede und alle Mängel verschwinden. Aber eben darum, weil es nur der Begriff des Poetischen ist, in welchem beide Empfindungsarten zusammentreffen können, so wird ihre gegenseitige Verschiedenheit und Bedürftigkeit in demselben Grade merklicher, als sie den poetischen Charakter ablegen; und dies ist der Fall im gemeinen Leben. Je tiefer sie zu diesem herabsteigen, desto mehr verlieren sie von ihrem generischen Charakter, der sie einander näher bringt, bis zuletzt in ihren Carricaturen nur der Artcharakter übrig bleibt, der sie einander entgegensetzt.

Dieses führt mich auf einen sehr merkwürdigen psychologischen Antagonism unter den Menschen in einem sich cultivirenden Jahrhundert, einen Antagonism, der, weil er radical und in der innern Gemüthsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte, der dem Künstler und Dichter alle Hoffnung benimmt, allgemein zu gefallen und zu rühren, was doch seine Aufgabe ist; der es dem Philosophen, auch wenn er Alles gethan hat, unmöglich macht, allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philosophie mit sich bringt; der es endlich dem Menschen im praktischen Leben niemals vergönnen wird, seine Handlungsweise allgemein gebilligt zu sehen, kurz, einen Gegensatz, welcher Schuld ist, daß kein Werk des Geistes und keine Handlung des Herzens bei einer Classe ein entscheidendes Glück machen kann, ohne eben dadurch bei der andern sich einen Verdammungsspruch zuzuziehen. Dieser Gegensatz ist ohne Zweifel so alt als der Anfang der Cultur und dürfte vor dem Ende derselben schwerlich anders als in einzelnen seltenen Subjecten, deren es hoffentlich immer gab und immer geben wird, beigelegt werden; aber obgleich zu seinen Wirkungen auch diese gehört, daß er jeden Versuch zu seiner Beilegung vereitelt, weil kein Theil dahin zu bringen ist, einen Mangel auf seiner Seite und eine Realität auf der andern einzugestehen, so ist es doch immer Gewinn genug, eine so wichtige Trennung bis zu ihrer

letzten Quelle zu verfolgen und dadurch den eigentlichen Punkt des Streits wenigstens auf eine einfachere Formel zu bringen.

Man gelangt am Besten zu dem wahren Begriff dieses Gegensatzes, wenn man, wie ich eben bemerkte, sowol von dem naiven als von dem sentimentalischen Charakter absondert, was beide Poetisches haben. Es bleibt alsdann von dem erstern nichts übrig, als in Rücksicht auf das Theoretische ein nüchterner Beobachtungsgeist und eine feste Anhänglichkeit an das gleichförmige Zeugniß der Sinne, in Rücksicht auf das Praktische eine resignirte Unterwerfung unter die Nothwendigkeit (nicht aber unter die blinde Nöthigung) der Natur, eine Ergebung also in das, was ist und was sein muß. Es bleibt von dem sentimentalischen Charakter nichts übrig als (im Theoretischen) ein unruhiger Speculationsgeist, der auf das Unbedingte in allen Erkenntnissen dringt, im Praktischen ein moralischer Rigorism, der auf dem Unbedingten in Willenshandlungen besteht. Wer sich zu der ersten Classe zählt, kann ein Realist, und wer zur andern, ein Idealist genannt werden; bei welchen Namen man sich aber weder an den guten noch schlimmen Sinn, den man in der Metaphysik damit verbindet, erinnern darf.*)

Da der Realist durch die Nothwendigkeit der Natur sich bestimmen läßt, der Idealist durch die Nothwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so muß zwischen Beiden dasselbe Verhältniß stattfinden, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft angetroffen wird. Die Natur, wissen wir, obgleich eine unendliche Größe im Ganzen, zeigt sich in jeder einzelnen Wirkung abhängig und bedürftig; nur in dem All ihrer Erscheinungen drückt sie einen selbstständigen, großen Charakter aus. Alles Individuelle in ihr ist nur deswegen, weil etwas Anderes ist; nichts springt aus sich selbst, Alles nur aus dem vorhergehenden Moment hervor, um zu einem folgenden zu

---

*) Ich bemerke, um jeder Mißdeutung vorzubeugen, daß es bei dieser Eintheilung ganz und gar nicht darauf abgesehen ist, eine Wahl zwischen Beiden, folglich eine Begünstigung des Einen mit Ausschließung des Andern zu veranlassen. Gerade diese Ausschließung, welche sich in der Erfahrung findet, bekämpfe ich; und das Resultat der gegenwärtigen Betrachtungen wird der Beweis sein, daß nur durch die vollkommen gleiche Einschließung Beider dem Vernunftbegriffe der Menschheit kann Genüge geleistet werden. Uebrigens nehme ich Beide in ihrem würdigsten Sinn und in der ganzen Fülle ihres Begriffs, der nur immer mit der Reinheit desselben und mit Beibehaltung ihrer specifischen Unterschiede bestehen kann. Auch wird es sich zeigen, daß ein hoher Grad menschlicher Wahrheit sich mit Beiden verträgt, und daß ihre Abweichungen von einander zwar im Einzelnen, aber nicht im Ganzen, zwar der Form, aber nicht dem Gehalt nach eine Veränderung machen.

führen. Aber eben diese gegenseitige Beziehung der Erscheinungen auf einander sichert einer jeden das Dasein durch das Dasein der andern, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen ist die Stätigkeit und Nothwendigkeit derselben unzertrennlich. Nichts ist frei in der Natur, aber auch nichts ist willkürlich in derselben.

Und gerade so zeigt sich der Realist, sowol in seinem Wissen als in seinem Thun. Auf Alles, was bedingungsweise existirt, erstreckt sich der Kreis seines Wissens und Wirkens; aber nie bringt er es auch weiter als zu bedingten Erkenntnissen, und die Regeln, die er sich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten, in ihrer ganzen Strenge genommen, auch nur einmal; erhebt er die Regel des Augenblicks zu einem allgemeinen Gesetz, so wird er sich unausbleiblich in Irrthum stürzen. Will daher der Realist in seinem Wissen zu etwas Unbedingtem gelangen, so muß er es auf dem nämlichen Wege versuchen, auf dem die Natur ein Unendliches wird, nämlich auf dem Wege des Ganzen und in dem All der Erfahrung. Da aber die Summe der Erfahrung nie völlig abgeschlossen wird, so ist eine comparative Allgemeinheit das Höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht. Auf die Wiederkehr ähnlicher Fälle baut er seine Einsicht und wird daher richtig urtheilen in Allem, was in der Ordnung ist; in Allem hingegen, was zum ersten Mal sich darstellt, kehrt seine Weisheit zu ihrem Anfang zurück.

Was von dem Wissen des Realisten gilt, das gilt auch von seinem (moralischen) Handeln. Sein Charakter hat Moralität, aber diese liegt ihrem reinen Begriffe nach in keiner einzelnen That, nur in der ganzen Summe seines Lebens. In jedem besondern Fall wird er durch äußre Ursachen und durch äußre Zwecke bestimmt werden; nur daß jene Ursachen nicht zufällig, jene Zwecke nicht augenblicklich sind, sondern aus dem Naturganzen subjectiv fließen und auf dasselbe sich objectiv beziehen. Die Antriebe seines Willens sind also zwar in rigoristischem Sinne weder frei genug, noch moralisch lauter genug, weil sie etwas Anderes als den bloßen Willen zu ihrer Ursache und etwas Anderes als das bloße Gesetz zu ihrem Gegenstand haben; aber es sind ebenso wenig blinde und materialistische Antriebe, weil dieses Andre das absolute Ganze der Natur, folglich etwas Selbstständiges und Nothwendiges ist. So zeigt sich der gemeine Menschenverstand, der vorzügliche Antheil des Realisten, durchgängig im Denken und im Betragen. Aus dem einzelnen Falle schöpft er die Regel seines Urtheils, aus einer innern Empfindung die Regel seines Thuns; aber mit glücklichem Instinct weiß er

von beiden alles Momentane und Zufällige zu scheiden. Bei dieser Methode fährt er im Ganzen vortrefflich und wird schwerlich einen bedeutenden Fehler sich vorzuwerfen haben; nur auf Größe und Würde möchte er in keinem besondern Fall Anspruch machen können. Diese ist nur der Preis der Selbstständigkeit und Freiheit, und davon sehen wir in seinen einzelnen Handlungen zu wenige Spuren.

Ganz anders verhält es sich mit dem Idealisten, der aus sich selbst und aus der bloßen Vernunft seine Erkenntnisse und Motive nimmt. Wenn die Natur in ihren einzelnen Wirkungen immer abhängig und beschränkt erscheint, so legt die Vernunft den Charakter der Selbstständigkeit und Vollendung gleich in jede einzelne Handlung. Aus sich selbst schöpft sie Alles, und auf sich selbst bezieht sie Alles. Was durch sie geschieht, geschieht nur um ihrentwillen; eine absolute Größe ist jeder Begriff, den sie aufstellt, und jeder Entschluß, den sie bestimmt. Und ebenso zeigt sich auch der Idealist, soweit er diesen Namen mit Recht führt, in seinem Wissen wie in seinem Thun. Nicht mit Erkenntnissen zufrieden, die blos unter bestimmten Voraussetzungen giltig sind, sucht er bis zu Wahrheiten zu dringen, die nichts mehr voraussetzen und die Voraussetzung von allem Andern sind. Ihn befriedigt nur die philosophische Einsicht, welche alles bedingte Wissen auf ein unbedingtes zurückführt und an dem Nothwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestigt; die Dinge, denen der Realist sein Denken unterwirft, muß er s i c h, seinem Denkvermögen unterwerfen. Und er verfährt hierin mit völliger Befugniß; denn wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären, wenn die Vernunft endlich selbst unter der Erfahrung stünde, so würde auch keine Erfahrung möglich sein.

Aber er kann es bis zu absoluten Wahrheiten gebracht haben und dennoch in seinen Kenntnissen dadurch nicht viel gefördert sein. Denn Alles freilich steht zuletzt unter nothwendigen und allgemeinen Gesetzen, aber nach zufälligen und besondern Regeln wird jedes Einzelne regiert; und in der Natur ist Alles einzeln. Er kann also mit seinem philosophischen Wissen das Ganze beherrschen und für das Besondre, für die Ausübung, dadurch nichts gewonnen haben; ja, indem er überall auf die o b e r s t e n Gründe dringt, durch die Alles möglich wird, kann er die n ä c h s t e n Gründe, durch die Alles wirklich wird, leicht versäumen; indem er überall auf das Allgemeine sein Augenmerk richtet, welches die verschiedensten Fälle einander gleich macht, kann er leicht das

Besondre vernachlässigen, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Er wird also sehr viel mit seinem Wissen umfassen können und vielleicht eben deswegen wenig fassen und oft an Einsicht verlieren, was er an Uebersicht gewinnt. Daher kommt es, daß, wenn der speculative Verstand den gemeinen um seiner Beschränktheit willen verachtet, der gemeine Verstand den speculativen seiner Leerheit wegen verlacht; denn die Erkenntnisse verlieren immer an bestimmtem Gehalt, was sie an Umfang gewinnen.

In der moralischen Beurtheilung wird man bei dem Idealisten eine reinere Moralität im Einzelnen, aber weit weniger moralische Gleichförmigkeit im Ganzen finden. Da er nur insofern Idealist heißt, als er aus reiner Vernunft seine Bestimmungsgründe nimmt, die Vernunft aber in jeder ihrer Aeußerungen sich absolut beweist, so tragen schon seine einzelnen Handlungen, sobald sie überhaupt nur moralisch sind, den ganzen Charakter moralischer Selbstständigkeit und Freiheit, und giebt es überhaupt nur im wirklichen Leben eine wahrhaft sittliche That, die es auch vor einem rigoristischen Urtheil bliebe, so kann sie nur von dem Idealisten ausgeübt werden. Aber je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stätigkeit und Nothwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur, aber nicht der Freiheit. Nicht zwar, als ob der Idealism mit der Sittlichkeit je in Streit gerathen könnte, welches sich widerspricht, sondern weil die menschliche Natur eines consequenten Idealism gar nicht fähig ist. Wenn sich der Realist, auch in seinem moralischen Handeln, einer physischen Nothwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, so muß der Idealist einen Schwung nehmen, er muß augenblicklich seine Natur exaltiren, und er vermag nichts, als insofern er begeistert ist. Alsdann freilich vermag er auch desto mehr, und sein Betragen wird einen Charakter von Hoheit und Größe zeigen, den man in den Handlungen des Realisten vergeblich sucht. Aber das wirkliche Leben ist keineswegs geschickt, jene Begeisterung in ihm zu wecken, und noch viel weniger, sie gleichförmig zu nähren. Gegen das Absolut-Große, von dem er jedesmal ausgeht, macht das Absolut-Kleine des einzelnen Falles, auf den er es anzuwenden hat, einen gar zu starken Absatz. Weil sein Wille der Form nach immer auf das Ganze gerichtet ist, so will er ihn der Materie nach nicht auf Bruchstücke richten, und doch sind es mehrentheils nur geringfügige Leistungen, wodurch er seine moralische Gesinnung beweisen kann. So geschieht es denn

nicht selten, daß er über dem unbegrenzten Ideale den begrenzten Fall der Anwendung übersieht und, von einem Maximum erfüllt, das Minimum verabsäumt, aus dem allein doch alles Große in der Wirklichkeit erwächst.

Will man also dem Realisten Gerechtigkeit widerfahren lassen, so muß man ihn nach dem ganzen Zusammenhang seines Lebens richten; will man sie dem Idealisten erweisen, so muß man sich an einzelne Aeußerungen desselben halten, aber man muß diese erst herauswählen. Das gemeine Urtheil, welches so gern nach dem Einzelnen entscheidet, wird daher über den Realisten gleichgiltig schweigen, weil seine einzelnen Lebensacte gleich wenig Stoff zum Lob und zum Tadel geben; über den Idealisten hingegen wird es immer Partei ergreifen und zwischen Verwerfung und Bewunderung sich theilen, weil in dem Einzelnen sein Mangel und seine Stärke liegt.

Es ist nicht zu vermeiden, daß bei einer so großen Abweichung in den Principien beide Parteien in ihren Urtheilen einander nicht oft gerade entgegengesetzt sein und, wenn sie selbst in den Objecten und Resultaten übereinträfen, nicht in den Gründen auseinander sein sollten. Der Realist wird fragen, *wozu eine Sache gut sei*, und die Dinge nach dem, was sie werth sind, zu taxiren wissen; der Idealist wird fragen, *ob sie gut sei*, und die Dinge nach dem taxiren, was sie würdig sind. Von dem, was seinen Werth und Zweck in sich selbst hat (das Ganze jedoch immer ausgenommen), weiß und hält der Realist nicht viel; in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; auch in seiner Religion vergißt er seinen *Vortheil* nicht gern, nur daß er denselben in dem Ideale des *höchsten Guts* veredelt und heiligt. Was er liebt, wird er zu *beglücken*, der Idealist wird es zu *veredeln* suchen. Wenn daher der Realist in seinen politischen Tendenzen den *Wohlstand* bezweckt, gesetzt, daß es auch von der moralischen Selbstständigkeit des Volks etwas kosten sollte, so wird der Idealist, selbst auf Gefahr des Wohlstandes, die *Freiheit* zu seinem Augenmerk machen. Unabhängigkeit *des Zustandes* ist Jenem, Unabhängigkeit *von dem Zustande* ist Diesem das höchste Ziel, und dieser charakteristische Unterschied läßt sich durch ihr beiderseitiges Denken und Handeln verfolgen. Daher wird der Realist seine Zuneigung immer dadurch beweisen, daß er *giebt*, der Idealist dadurch, daß er *empfängt*; durch das, was er in seiner Großmuth aufopfert, verräth Jeder, was

er am Höchsten schätzt. Der Idealist wird die Mängel seines Systems mit seinem Individuum und seinem zeitlichen Zustand bezahlen, aber er achtet dieses Opfer nicht; der Realist büßt die Mängel des seinigen mit seiner persönlichen Würde, aber er erfährt nichts von diesem Opfer. Sein System bewährt sich an Allem, wovon er Kundschaft hat und wornach er ein Bedürfniß empfindet — was bekümmern ihn Güter, von denen er keine Ahnung und an die er keinen Glauben hat? Genug für ihn, er ist im Besitze, die Erde ist sein, und es ist Licht in seinem Verstande, und Zufriedenheit wohnt in seiner Brust. Der Idealist hat lange kein so gutes Schicksal. Nicht genug, daß er oft mit dem Glücke zerfällt, weil er versäumte, den Moment zu seinem Freunde zu machen, er zerfällt auch mit sich selbst; weder sein Wissen, noch sein Handeln kann ihm Genüge thun. Was er von sich fordert, ist ein Unendliches; aber beschränkt ist Alles, was er leistet. Diese Strenge, die er gegen sich selbst beweist, verleugnet er auch nicht in seinem Betragen gegen Andre. Er ist zwar großmüthig, weil er sich Andern gegenüber seines Individuums weniger erinnert; aber er ist öfters unbillig, weil er das Individuum ebenso leicht in Andern übersieht. Der Realist hingegen ist weniger großmüthig, aber er ist billiger, da er alle Dinge mehr in ihrer Begrenzung beurtheilt. Das Gemeine, ja selbst das Niedrige im Denken und Handeln kann er verzeihen, nur das Willkürliche, das Excentrische nicht; der Idealist hingegen ist ein geschworner Feind alles Kleinlichen und Platten und wird sich selbst mit dem Extravaganten und Ungeheuren versöhnen, wenn es nur von einem großen Vermögen zeugt. Jener beweist sich als Menschenfreund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben; Dieser denkt von der Menschheit so groß, daß er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten.

Der Realist für sich allein würde den Kreis der Menschheit nie über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus erweitert, nie den menschlichen Geist mit seiner selbstständigen Größe und Freiheit bekannt gemacht haben; alles Absolute in der Menschheit ist ihm nur eine schöne Chimäre und der Glaube daran nicht viel besser als Schwärmerei, weil er den Menschen niemals in seinem reinen Vermögen, immer nur in einem bestimmten und eben darum begrenzten Wirken erblickt. Aber der Idealist für sich allein würde ebenso wenig die sinnlichen Kräfte cultivirt und den Menschen als Naturwesen ausgebildet haben, welches doch ein gleich wesentlicher Theil seiner Bestimmung und die Bedingung aller morali-

schen Veredlung ist. Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und über die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen, und vergißt darüber, daß das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, daß die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist. Die Welt, wie der Realist sie um sich herum bilden möchte und wirklich bildet, ist ein wohlangelegter Garten, worin Alles nützt, Alles seine Stelle verdient und, was nicht Früchte trägt, verbannt ist; die Welt unter den Händen des Idealisten ist eine weniger benutzte, aber in einem größeren Charakter ausgeführte Natur. Jenem fällt es nicht ein, daß der Mensch noch zu etwas Anderm da sein könne, als wohl und zufrieden zu leben, und daß er nur deswegen Wurzeln schlagen soll, um seinen Stamm in die Höhe zu treiben. Dieser denkt nicht daran, daß er vor allen Dingen wohl leben muß, um gleichförmig gut und edel zu denken, und daß es auch um den Stamm gethan ist, wenn die Wurzeln fehlen.

Wenn in einem System etwas ausgelassen ist, wornach doch ein dringendes und nicht zu umgehendes Bedürfniß in der Natur sich vorfindet, so ist die Natur nur durch eine Inconsequenz gegen das System zu befriedigen. Einer solchen Inconsequenz machen auch hier beide Theile sich schuldig, und sie beweist, wenn es bis jetzt noch zweifelhaft geblieben sein könnte, zugleich die Einseitigkeit beider Systeme und den reichen Gehalt der menschlichen Natur. Von dem Idealisten brauch' ich es nicht erst insbesondere darzuthun, daß er nothwendig aus seinem System treten muß, sobald er eine bestimmte Wirkung bezweckt; denn alles bestimmte Dasein steht unter zeitlichen Bedingungen und erfolgt nach empirischen Gesetzen. In Rücksicht auf den Realisten hingegen könnte es zweifelhafter scheinen, ob er nicht auch schon innerhalb seines Systems allen nothwendigen Forderungen der Menschheit Genüge leisten kann. Wenn man den Realisten fragt: Warum thust Du, was recht ist, und leidest, was nothwendig ist? so wird er im Geist seines Systems darauf antworten: Weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so sein muß. Aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet; denn es ist nicht davon die Rede, was die Natur mit sich bringt, sondern was der Mensch will; denn er kann ja auch nicht wollen, was sein muß. Man kann ihn also wieder fragen: Warum willst Du denn, was sein muß? Warum unterwirft sich Dein freier Wille dieser Naturnothwendigkeit, da er sich ihr ebenso gut (wenngleich ohne Erfolg, von dem hier auch gar nicht die Rede ist) entgegensetzen könnte und sich in

Millionen Deiner Brüder derselben wirklich entgegensetzt? Du kannst nicht sagen, weil alle andern Naturwesen sich derselben unterwerfen; denn Du allein hast einen Willen, ja, Du fühlst, daß Deine Unterwerfung eine freiwillige sein soll. Du unterwirfst Dich also, wenn es freiwillig geschieht, nicht der Naturnothwendigkeit selbst, sondern der Idee derselben; denn jene zwingt Dich blos blind, wie sie den Wurm zwingt; Deinem Willen aber kann sie nichts anhaben, da Du, selbst von ihr zermalmt, einen andern Willen haben kannst. Woher bringst Du aber jene Idee der Naturnothwendigkeit? Aus der Erfahrung doch wol nicht, die Dir nur einzelne Naturwirkungen, aber keine Natur (als Ganzes), und nur einzelne Wirklichkeiten, aber keine Nothwendigkeit liefert. Du gehst also über die Natur hinaus und bestimmst Dich idealistisch, so oft Du entweder moralisch handeln oder nur nicht blind leiden willst. Es ist also offenbar, daß der Realist würdiger handelt, als er seiner Theorie nach zugiebt, so wie der Idealist erhabener denkt, als er handelt. Ohne es sich selbst zu gestehen, beweist Jener durch die ganze Haltung seines Lebens die Selbstständigkeit, Dieser durch einzelne Handlungen die Bedürftigkeit der menschlichen Natur.

Einem aufmerksamen und parteilosen Leser werde ich nach der hier gegebenen Schilderung (deren Wahrheit auch Derjenige eingestehen kann, der das Resultat nicht annimmt) nicht erst zu beweisen brauchen, daß das Ideal menschlicher Natur unter Beide vertheilt, von Keinem aber völlig erreicht ist. Erfahrung und Vernunft haben beide ihre eigenen Gerechtsame, und keine kann in das Gebiet der andern einen Eingriff thun, ohne entweder für den innern oder äußern Zustand des Menschen schlimme Folgen anzurichten. Die Erfahrung allein kann uns lehren, was unter gewissen Bedingungen ist, was unter bestimmten Voraussetzungen erfolgt, was zu bestimmten Zwecken geschehen muß. Die Vernunft allein kann uns hingegen lehren, was ohne alle Bedingung gilt und was nothwendig sein muß. Maßen wir uns nun an, mit unserer bloßen Vernunft über das äußre Dasein der Dinge etwas ausmachen zu wollen, so treiben wir blos ein leeres Spiel, und das Resultat wird auf nichts hinauslaufen; denn alles Dasein steht unter Bedingungen, und die Vernunft bestimmt unbedingt. Lassen wir aber ein zufälliges Ereigniß über dasjenige entscheiden, was schon der bloße Begriff unsers eigenen Seins mit sich bringt, so machen wir uns selber zu einem leeren Spiele des Zufalls, und unsre Persönlichkeit wird auf nichts hinauslaufen. In dem ersten Fall ist es also um den Werth (den zeitlichen

Gehalt) unsers Lebens, in dem zweiten um die Würde (den moralischen Gehalt) unsers Lebens gethan.

Zwar haben wir in der bisherigen Schilderung dem Realisten einen moralischen Werth und dem Idealisten einen Erfahrungsgehalt zugestanden, aber blos insofern Beide nicht ganz consequent verfahren und die Natur in ihnen mächtiger wirkt als das System. Obgleich aber Beide dem Ideal vollkommener Menschheit nicht ganz entsprechen, so ist zwischen Beiden doch der wichtige Unterschied, daß der Realist zwar dem Vernunftbegriff der Menschheit in keinem einzelnen Falle Genüge leistet, dafür aber dem Verstandesbegriff derselben auch niemals widerspricht, der Idealist hingegen zwar in einzelnen Fällen dem höchsten Begriff der Menschheit näher kommt, dagegen aber nicht selten sogar unter dem niedrigsten Begriffe derselben bleibt. Nun kommt es aber in der Praxis des Lebens weit mehr darauf an, daß das Ganze gleichförmig menschlich gut, als daß das Einzelne zufällig göttlich sei — und wenn also der Idealist ein geschickteres Subject ist, uns von dem, was der Menschheit möglich ist, einen großen Begriff zu erwecken und Achtung für ihre Bestimmung einzuflößen, so kann nur der Realist sie mit Stätigkeit in der Erfahrung ausführen und die Gattung in ihren ewigen Grenzen erhalten. Jener ist zwar ein edleres, aber ein ungleich weniger vollkommenes Wesen; Dieser erscheint zwar durchgängig weniger edel, aber er ist dagegen desto vollkommener; denn das Edle liegt schon in dem Beweis eines großen Vermögens, aber das Vollkommene liegt in der Haltung des Ganzen und in der wirklichen That.

Was von beiden Charakteren in ihrer besten Bedeutung gilt, das wird noch merklicher in ihren beiderseitigen Carricaturen. Der wahre Realism ist wohlthätig in seinen Wirkungen und nur weniger edel in seiner Quelle; der falsche ist in seiner Quelle verächtlich und in seinen Wirkungen nur etwas weniger verderblich. Der wahre Realist nämlich unterwirft sich zwar der Natur und ihrer Nothwendigkeit; aber der Natur als einem Ganzen, aber ihrer ewigen und absoluten Nothwendigkeit, nicht ihren blinden und augenblicklichen Nöthigungen. Mit Freiheit umfaßt und befolgt er ihr Gesetz, und immer wird er das Individuelle dem Allgemeinen unterordnen; daher kann es auch nicht fehlen, daß er mit dem ächten Idealisten in dem endlichen Resultat übereinkommen wird, wie verschieden auch der Weg ist, welchen Beide dazu einschlagen. Der gemeine Empiriker hingegen unterwirft sich der Natur als einer Macht und mit wahlloser, blinder Ergebung. Auf das Einzelne sind seine Urtheile, seine Bestrebungen

beschränkt; er glaubt und begreift nur, was er betastet; er schätzt nur, was ihn sinnlich verbessert. Er ist daher auch weiter nichts, als was die äußern Eindrücke zufällig aus ihm machen wollen; seine Selbstheit ist unterdrückt, und als Mensch hat er absolut keinen Werth und keine Würde. Aber als Sache ist er noch immer Etwas, er kann noch immer zu Etwas gut sein. Eben die Natur, der er sich blindlings überliefert, läßt ihn nicht ganz sinken; ihre ewigen Grenzen schützen ihn, ihre unerschöpflichen Hilfsmittel retten ihn, sobald er seine Freiheit nur ohne allen Vorbehalt aufgiebt. Obgleich er in diesem Zustand von keinen Gesetzen weiß, so walten diese doch unerkannt über ihm, und wie sehr auch seine einzelnen Bestrebungen mit dem Ganzen im Streit liegen mögen, so wird sich dieses doch unfehlbar dagegen zu behaupten wissen. Es giebt Menschen genug, ja wol ganze Völker, die in diesem verächtlichen Zustande leben, die blos durch die Gnade des Naturgesetzes, ohne alle Selbstheit bestehen und daher auch nur zu Etwas gut sind; aber daß sie auch nur leben und bestehen, beweist, daß dieser Zustand nicht ganz gehaltlos ist.

Wenn dagegen schon der wahre Idealism in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist, so ist der falsche in den seinigen schrecklich. Der wahre Idealist verläßt nur deswegen die Natur und Erfahrung, weil er hier das Unwandelbare und unbedingt Nothwendige nicht findet, wornach die Vernunft ihn doch streben heißt; der Phantast verläßt die Natur aus bloßer Willkür, um dem Eigensinne der Begierden und den Launen der Einbildungskraft desto ungebundener nachgeben zu können. Nicht in die Unabhängigkeit von physischen Nöthigungen, in die Lossprechung von moralischen setzt er seine Freiheit. Der Phantast verleugnet also nicht blos den menschlichen — er verleugnet allen Charakter, er ist völlig ohne Gesetz, er ist also gar nichts und dient auch zu gar nichts. Aber eben darum, weil die Phantasterei keine Ausschweifung der Natur, sondern der Freiheit ist, also aus einer an sich achtungswürdigen Anlage entspringt, die ins Unendliche perfectibel ist, so führt sie auch zu einem unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe und kann nur in einer völligen Zerstörung sich endigen.

80.

Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.[1])

Der Verfasser des Aufsatzes „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten“ im elften Stücke der Horen des vergangenen Jahrs[2]) hat eine Moralität mit Recht in Zweifel gezogen, welche blos allein auf Schönheitsgefühle gegründet wird und den Geschmack allein zu ihrem Gewährsmann hat. Aber auf das moralische Leben hat ein reges und reines Gefühl für Schönheit offenbar den glücklichsten Einfluß, und von diesem werde ich hier handeln.

Wenn ich dem Geschmack das Verdienst zuschriebe, zur Beförderung der Sittlichkeit beizutragen, so kann meine Meinung gar nicht sein, daß der Antheil, den der gute Geschmack an einer Handlung nimmt, diese Handlung zu einer sittlichen machen könne. Das Sittliche darf nie einen andern Grund haben als sich selbst. Der Geschmack kann die Moralität des Betragens *begünstigen*, wie ich in dem gegenwärtigen Versuche zu erweisen hoffe, aber er selbst kann durch seinen Einfluß nie etwas Moralisches *erzeugen*.

Es ist hier mit der innern und *moralischen* Freiheit ganz derselbe Fall wie mit dem äußern *Physischen*; frei in dem letztern Sinn handle ich nur alsdann, wenn ich, unabhängig von jedem fremden Einfluß, blos meinem Willen folge. Aber die Möglichkeit, meinem eignen Willen uneingeschränkt zu folgen, kann ich doch zuletzt einem von mir verschiedenen Grund zu danken haben, sobald angenommen wird, daß der letztere meinen Willen hätte einschränken können. Ebenso kann ich die Möglichkeit, gut zu handeln, zuletzt doch einem von meiner Vernunft verschiedenen Grunde zu danken haben, sobald dieser letztere als eine Kraft gedacht wird, die meine Gemüthsfreiheit hätte einschränken können. Wie man also gar wohl sagen kann, daß ein Mensch von einem andern Freiheit *erhalte*, obgleich die Freiheit selbst darin besteht, daß man überhoben ist, sich nach Andern zu richten, ebenso

---

1) Zuerst erschienen in „*Die Horen*. *Jahrgang* 1796. *Drittes Stück*.“ S. 78—91. Wurde von Schiller in die Sammlung seiner kleineren prosaischen Schriften nicht aufgenommen.

2) 1795 — vgl. S. 445, Anmerkung.

gut kann man sagen, daß der Geschmack zur Tugend verhelfe, obgleich die Tugend selbst es ausdrücklich mit sich bringt, daß man sich dabei keiner fremden Hilfe bediene.

Eine Handlung hört deswegen gar nicht auf, frei zu heißen, weil glücklicherweise Derjenige sich ruhig verhält, der sie hätte einschränken können, sobald wir nur wissen, daß der Handelnde dabei blos seinem eigenen Willen folgte, ohne Rücksicht auf einen fremden. Ebenso verliert eine innere Handlung deswegen das Prädicat einer sittlichen noch nicht, weil glücklicherweise die Versuchungen fehlen, die sie hätten rückgängig machen können, sobald wir nur annehmen, daß der Handelnde dabei blos dem Ausspruch seiner Vernunft, mit Ausschließung fremder Triebfedern folgte. Die Freiheit einer äußern Handlung beruht blos auf ihrem unmittelbaren Ursprung aus dem Willen der Person, die Sittlichkeit einer innern Handlung blos auf der unmittelbaren Bestimmung des Willens durch das Gesetz der Vernunft.

Es kann uns schwerer oder leichter werden, als freie Menschen zu handeln, je nachdem wir auf Kräfte stoßen, die unsrer Freiheit entgegenwirken und bezwungen werden müssen. Insofern giebt es Grade der Freiheit. Unsere Freiheit ist größer, sichtbarer wenigstens, wenn wir sie bei noch so heftigem Widerstand feindseliger Kräfte behaupten; aber sie hört darum nicht auf, wenn unser Wille keinen Widerstand findet, oder wenn eine fremde Gewalt sich ins Mittel schlägt und diesen Widerstand ohne unser Zuthun vernichtet.

Ebenso mit der Moralität. Es kann uns mehr oder weniger Kampf kosten, unmittelbar der Vernunft zu gehorchen, je nachdem sich Antriebe in uns regen, die ihren Vorschriften widerstreiten und die wir abweisen müssen. Insofern giebt es Grade der Moralität. Unsere Moralität ist größer, hervorstehender wenigstens, wenn wir, bei noch so großen Antrieben zum Gegentheil, unmittelbar der Vernunft gehorchen; aber sie hört deswegen nicht auf, wenn sich keine Anreizung zum Gegentheil findet, oder wenn etwas Anderes als unsre Willenskraft diese Anreizung entkräftet. Genug, wir handeln sittlich-gut, sobald wir nur darum so handeln, weil es sittlich ist, und ohne uns erst zu fragen, ob es auch angenehm ist; gesetzt auch, es wäre eine Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß wir anders handeln würden, wenn es uns Schmerz machte oder ein Vergnügen entzöge.

Zur Ehre der menschlichen Natur läßt sich annehmen, daß kein Mensch so tief sinken kann, um das Böse blos deswegen,

weil es böse ist, vorzuziehen, sondern daß Jeder ohne Unterschied das Gute vorziehen würde, weil es das Gute ist, wenn es nicht zufälligerweise das Angenehme ausschlösse oder das Unangenehme nach sich zöge. Alle Unmoralität in der Wirklichkeit scheint also aus der Collision des Guten mit dem Angenehmen oder, was auf Eins hinausläuft, der Begierde mit der Vernunft zu entspringen und einerseits die Stärke der sinnlichen Antriebe, andererseits die Schwäche der moralischen Willenskraft zur Quelle zu haben.

Moralität kann also auf zweierlei Weise befördert werden, wie sie auf zweierlei Weise gehindert wird. Entweder man muß die Partei der Vernunft und die Kraft des guten Willens verstärken, daß keine Versuchung ihn überwältigen könne, oder man muß die Macht der Versuchung brechen, damit auch die schwächere Vernunft und der schwächere gute Wille ihnen noch überlegen seien.

Zwar könnte es scheinen, als ob durch die letztere Operation die Moralität selbst nichts gewönne, weil mit dem Willen, dessen Beschaffenheit doch allein eine Handlung moralisch macht, keine Veränderung dabei vorgeht. Das ist aber auch in dem angenommenen Fall gar nicht nöthig, wo man keinen schlimmen Willen, der verändert werden mußte, nur einen guten, der schwach ist, voraussetzt. Und dieser schwache gute Wille kommt auf diesem Weg doch zur Wirkung, was vielleicht nicht geschehen wäre, wenn stärkere Antriebe ihm entgegengearbeitet hätten. Wo aber ein guter Wille der Grund einer Handlung wird, da ist wirklich Moralität vorhanden. Ich trage also kein Bedenken, den Satz aufzustellen: daß dasjenige die Moralität wahrhaft befördert, was den Widerstand der Neigung gegen das Gute vernichtet.

Der natürliche innere Feind der Moralität ist der sinnliche Trieb, der, sobald ihm ein Gegenstand vorgehalten wird, nach Befriedigung strebt und, sobald die Vernunft etwas ihm Anstößiges gebietet, ihren Vorschriften sich entgegensetzt. Dieser sinnliche Trieb ist ohne Aufhören geschäftig, den Willen in sein Interesse zu ziehen, der doch unter sittlichen Gesetzen steht und die Verbindlichkeit auf sich hat, sich mit den Ansprüchen der Vernunft nie im Widerspruch zu befinden.

Der sinnliche Trieb aber erkennt kein sittliches Gesetz und will sein Object durch den Willen realisirt haben, was auch die Vernunft dazu sprechen mag. Diese Tendenz unserer Begehrungskraft, dem Willen unmittelbar und ohne alle Rücksicht auf höhere Gesetze zu gebieten, steht mit unserer sittlichen Bestimmung im

Streite und ist der stärkste Gegner, den der Mensch in seinem moralischen Handeln zu bekämpfen hat. Rohen Gemüthern, denen es zugleich an moralischer und an ästhetischer Bildung fehlt, giebt die Begierde unmittelbar das Gesetz, und sie handeln blos, wie ihren Sinnen gelüstet. Moralischen Gemüthern, denen aber die ästhetische Bildung fehlt, giebt die Vernunft unmittelbar das Gesetz, und es ist blos der Hinblick auf die Pflicht, wodurch sie über Versuchung siegen. In ästhetisch verfeinerten Seelen ist noch eine Instanz mehr, welche nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt, und da erleichtert, wo sie ist. Diese Instanz ist der Geschmack.

Der Geschmack fordert Mäßigung und Anstand, er verabscheut Alles, was eckigt, was hart, was gewaltsam ist, und neigt sich zu Allem, was sich leicht und harmonisch zusammenfügt. Daß wir auch im Sturm der Empfindung die Stimme der Vernunft anhören und den rohen Ausbrüchen der Natur eine Grenze setzen, dies fordert schon bekanntlich der gute Ton, der nichts anders ist als ein ästhetisches Gesetz, von jedem civilisirten Menschen. Dieser Zwang, den sich der civilisirte Mensch bei Aeußerung seiner Gefühle auflegt, verschafft ihm über diese Gefühle selbst einen Grad von Herrschaft, erwirbt ihm wenigstens eine Fertigkeit, den blos leidenden Zustand seiner Seele durch einen Act von Selbstthätigkeit zu unterbrechen und den raschen Uebergang der Gefühle in Handlungen durch Reflexion aufzuhalten. Alles aber, was die blinde Gewalt der Affecte bricht, bringt zwar noch keine Tugend hervor (denn diese muß immer ihr eigenes Werk sein), aber es macht dem Willen Raum, sich zur Tugend zu wenden. Dieser Sieg des Geschmacks über den rohen Affect ist aber ganz und gar keine sittliche Handlung und die Freiheit, welche der Wille hier durch den Geschmack gewinnt, noch ganz und gar keine moralische Freiheit. Der Geschmack befreit das Gemüth blos insofern von dem Joch des Instincts, als er es in seinen Fesseln führt, und indem er den ersten und offenbaren Feind der sittlichen Freiheit entwaffnet, bleibt er selbst nicht selten als der zweite noch übrig, der unter der Hülle des Freundes nur desto gefährlicher sein kann. Der Geschmack nämlich regiert das Gemüth auch blos durch den Reiz des Vergnügens — eines edlern Vergnügens freilich, weil die Vernunft seine Quelle ist — aber wo das Vergnügen den Willen bestimmt, da ist noch keine Moralität vorhanden.

Etwas Großes ist aber doch bei dieser Einmischung des Geschmacks in die Operationen des Willens gewonnen worden. Alle

jene materiellen Neigungen und rohe Begierden, die sich der Ausübung des Guten oft so hartnäckig und stürmisch entgegensetzen, sind durch den Geschmack aus dem Gemüthe verwiesen und an ihrer Statt edlere und sanftere Neigungen darin angepflanzt worden, die sich auf Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit beziehen und, wenn sie gleich selbst keine Tugenden sind, doch ein Object mit der Tugend theilen. Wenn also jetzt die Begierde spricht, so muß sie eine strenge Musterung vor dem Schönheitssinn aushalten; und wenn jetzt die Vernunft spricht und Handlungen der Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit gebietet, so findet sie nicht nur keinen Widerstand, sondern vielmehr die lebhafteste Beistimmung von Seiten der Neigung. Wenn wir nämlich die verschiedenen Formen durchlaufen, unter welchen sich die Sittlichkeit äußern kann, so werden wir sie alle auf diese zwei zurückführen können: Entweder macht die Sinnlichkeit die Motion im Gemüth, daß etwas geschehe oder nicht geschehe, und der Wille verfügt darüber nach dem Vernunftgesetz; oder die Vernunft macht die Motion, und der Wille gehorcht ihr ohne Anfrage bei den Sinnen.

Die griechische Prinzessin Anna Komnena erzählt uns von einem gefangenen Rebellen, den ihr Vater Alexius, da er noch General seines Vorgängers war, den Auftrag gehabt habe nach Konstantinopel zu escortiren. Unterwegs, als Beide allein zusammen ritten, bekömmt Alexius Lust, unter dem Schatten eines Baums Halt zu machen und sich da vor der Sonnenhitze zu erholen. Bald übermannte ihn der Schlaf, nur der Andere, dem die Furcht des ihn erwartenden Todes keine Ruhe ließ, blieb munter. Indem Jener nun in tiefem Schlafe liegt, erblickt der Letztere des Alexius Schwert, das an einem Baumzweige aufgehangen ist, und geräth in Versuchung, sich durch Ermordung seines Hüters in Freiheit zu setzen. Anna Komnena giebt zu verstehen, daß sie nicht wisse, was geschehen sein würde, wenn Alexius nicht glücklicherweise sich noch ermuntert hätte.[1]) Hier war nun ein moralischer Rechtshandel der ersten Gattung, wo der sinnliche Trieb die erste Stimme führte, und die Vernunft erst

1) Ueber die Schriftstellerin Anna Komnena vgl. Bd. XIV. S. 604 u. 613 f. Schiller erzählt die vorliegende Geschichte nicht ganz treu aus dem Gedächtnisse; in der „Sammlung Historischer Memoires“ (I. Abth. I. Bd. S. 23 f.) lautet sie: „Bald nachher gab er ihm (Briennius dem Alexius) einen außerordentlichen Beweis dieses Edelmuths, der ihm selbst hätte verderblich werden können. Als sie noch nicht lange mit einander unterwegs nach Konstantinopel waren, versuchte Alexius, seinen Gefangenen aufzuheitern und ihm guten Muth einzuflößen. Er wandte

darüber als Richterin erkannte. Hätte Jener nun die Versuchung aus bloßer Achtung für die Gerechtigkeit besiegt, so wäre kein Zweifel, daß er moralisch gehandelt hätte.

Als der verewigte Herzog Leopold von Braunschweig an den Ufern der reißenden Oder mit sich zu Rathe ging, ob er sich mit Gefahr seines Lebens dem stürmischen Strom überlassen sollte, damit einige Unglückliche gerettet würden, die ohne ihn hilflos waren — und als er, ich setze diesen Fall, einzig aus Bewußtsein dieser Pflicht in den Nachen sprang, den kein Andrer besteigen wollte, so ist wol Niemand, der ihm absprechen wird, moralisch gehandelt zu haben.[1]) Der Herzog befand sich hier in dem entgegengesetzten Fall von dem vorigen. Die Vorstellung der Pflicht ging hier vorher, und dann erst regte sich der Erhaltungstrieb, die Vorschrift der Vernunft zu bekämpfen. In beiden Fällen aber verhielt sich der Wille auf dieselbe Art; er folgte unmittelbar der Vernunft, daher sind beide moralisch.

Ob aber beide Fälle es auch noch dann bleiben, wenn wir dem Geschmack darauf Einfluß geben?

Gesetzt also, der Erste, welcher versucht wurde, eine schlimme Handlung zu begehen, und sie aus Achtung für die Gerechtigkeit unterließ, habe einen so gebildeten Geschmack, daß alles Schändliche und Gewaltthätige ihm einen Abscheu erweckt, den nichts

---

sich freundlich an ihn und schlug ihm vor, vom Pferd abzusteigen und auf dem schattigen Rasen der Ruhe zu pflegen. Jener, obgleich fühllos für Alles und durch die Furcht eines nahen Todes finster gemacht, nahm es an, weil er seinem Herrn und Sieger nichts abschlagen wollte. Beide sprangen also vom Pferde, und Alexius, ins hohe Gras hingestreckt, entschlief; die Augen des Andern aber, ob er gleich die Wurzeln einer hohen Eiche zum Hauptkissen hatte, besuchte kein Schlummer. Als er nun so, rücklings hingestreckt, über sich schaute und an einem Ast des Baumes ein Schwert hängen sah, dabei weit und breit keinen Zeugen, bemächtigte sich ein schwarzer Gedanke seiner bekümmerten Seele. Nichts war leichter, als den Alexius zu ermorden — und wer weiß, was geschehen wäre, hätte nicht die Vorsicht seinen Blick auf den Schläfer fallen lassen und sein Herz zum Mitleid gestimmt. Ich habe dieses aus dem eignen Mund des Briennius, der es uns nachher oft erzählte."

1) Dieser menschenfreundliche Fürst, der Bruder der damals verwittweten Herzogin Amalia von Weimar, ertrank beim Oderdurchbruch zu Frankfurt, wo er als preußischer Generalmajor stand, den 17. April 1785. Als Schiller im Jahre 1787 seinen ersten Besuch in Tiefurt bei der Herzogin Amalia machte, zeigte ihm Diese das Monument Desselben im Tiefurter Garten, auf welches die Goethe'schen Verse sich beziehen (Goethe's Werke, II. S. 5):

„Dich ergriff mit Gewalt der alte Herrscher des Flusses,
Hält Dich und theilet mit Dir ewig sein strömendes Reich.
Ruhig schlummerst Du nun beim stilleren Rauschen der Urne,
Bis Dich stürmende Fluth wieder zu Thaten erweckt;
Hilfreich werde dem Volke, so wie Du ein Sterblicher wolltest,
Und vollend als ein Gott, was Dir als Menschen mißlang!"

überwinden kann, so wird in dem Augenblick, als der Erhaltungstrieb auf etwas Schändliches dringt, schon der bloße ästhetische Sinn es verwerfen — es wird also gar nicht einmal vor das moralische Forum, vor das Gewissen, kommen, sondern schon in einer frühern Instanz fallen. Nun regiert aber der ästhetische Sinn den Willen blos durch Gefühle, nicht durch Gesetze. Jener Mensch versagt sich also das angenehme Gefühl des geretteten Lebens, weil er das widrige, eine Niederträchtigkeit begangen zu haben, nicht ertragen kann. Das ganze Geschäft wird also schon im Forum der Empfindung verhandelt, und das Betragen dieses Menschen, so legal es ist, ist moralisch indifferent, eine bloße schöne Wirkung der Natur.

Gesetzt nun, der Andere, dem seine Vernunft vorschrieb, etwas zu thun, wogegen sich der Naturtrieb empörte, habe gleichfalls einen so reizbaren Schönheitssinn, den Alles, was groß und vollkommen ist, entzückt, so wird in demselben Augenblick, als die Vernunft ihren Ausspruch thut, auch die Sinnlichkeit zu ihr übertreten, und er wird das *mit* Neigung thun, was er ohne diese zarte Empfindlichkeit für das Schöne *gegen* die Neigung hätte thun müssen. Werden wir ihn aber deswegen für minder vollkommen halten? Gewiß nicht; denn er handelt ursprünglich aus reiner Achtung für die Vorschrift der Vernunft, und daß er diese Vorschrift mit Freuden befolgt, das kann der sittlichen Reinheit seiner That keinen Abbruch thun. Er ist also *moralisch* ebenso vollkommen, *physisch* hingegen ist er *bei Weitem* vollkommener; denn er ist ein weit zweckmäßigeres Subject für die Tugend.[1])

Der Geschmack giebt also dem Gemüth eine für die Tugend zweckmäßige Stimmung, weil er die Neigungen entfernt, die sie hindern, und diejenigen erweckt, die ihr günstig sind. Der Geschmack kann der wahren Tugend keinen Eintrag thun, wenn er gleich in allen den Fällen, wo der Naturtrieb die erste Anregung macht, dasjenige schon vor seinem Richterstuhl abthut, worüber sonst das Gewissen hätte erkennen müssen, und also Ursache ist, daß sich unter den Handlungen Derer, die durch ihn regiert werden, weit mehr indifferente als wahrhaft moralische befinden.

---

1) Vgl. Schiller's gegen die rigoristische Tugendlehre Kant's gerichteten Spott in den „*Philosophen*" (I. 1. S. 204):

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin." —
„Da ist kein anderer Rath, Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht Dir gebeut."

Denn die Vortrefflichkeit der Menschen beruht ganz und gar nicht auf der größern Summe einzelner rigoristisch-moralischer Handlungen, sondern auf der größern Congruenz der ganzen Naturanlage mit dem moralischen Gesetz, und es gereicht seinem Volk oder Zeitalter eben nicht so sehr zur Empfehlung, wenn man in demselben so oft von Moralität und einzelnen moralischen Thaten hört; vielmehr darf man hoffen, daß am Ende der Cultur, wenn ein solches sich überhaupt nur gedenken läßt, wenig mehr davon die Rede sein werde.[1]) Der Geschmack kann hingegen der wahren Tugend in allen den Fällen positiv nützen, wo die Vernunft die erste Anregung macht und in Gefahr ist, von der stärkern Gewalt der Naturtriebe überstimmt zu werden. In diesen Fällen nämlich stimmt er unsere Sinnlichkeit zum Vortheil der Pflicht und macht also auch ein geringes Maaß moralischer Willenskraft der Ausübung der Tugend gewachsen.

Wenn nun der Geschmack als solcher der wahren Moralität in keinem Falle schadet, in mehreren aber offenbar nützt, so muß der Umstand ein großes Gewicht erhalten, daß er der Legalität unsers Betragens im höchsten Grade beförderlich ist. Gesetzt nun, daß die schöne Cultur ganz und gar nichts dazu beitragen könnte, uns bessergesinnt zu machen, so macht sie uns wenigstens geschickt, auch ohne eine wahrhaft sittliche Gesinnung also zu handeln, wie eine sittliche Gesinnung es würde mit sich gebracht haben. Nun kommt es zwar vor einem moralischen Forum ganz und gar nicht auf unsere Handlungen an, als insofern sie ein Ausdruck unserer Gesinnungen sind; aber vor dem physischen Forum und im Plane der Natur kommt es, gerade umgekehrt, ganz und gar nicht auf unsere Gesinnungen an, als insofern sie Handlungen veranlassen, durch die der Naturzweck befördert wird. Nun sind aber beide Weltordnungen, die physische, worin Kräfte, und die moralische, worin Gesetze regieren, so genau auf einander berechnet und so innig mit einander verwebt, daß Handlungen, die ihrer Form nach moralisch zweckmäßig sind, durch ihren Inhalt zugleich eine physische Zweckmäßigkeit in sich schließen; und so wie das ganze Naturgebäude nur darum vorhanden zu sein scheint, um den höchsten aller Zwecke, der das Gute ist, möglich zu machen, so läßt sich das Gute wieder als ein Mittel gebrauchen,

---

1) Vgl. das Gedicht „Meine Antipathie“ (I. 1. S. 189):
„Herzlich ist mir das Laster zuwider; doppelt zuwider
Ist mir's, weil es so viel schwatzen von Tugend gemacht.“
— „„Wie, Du hassest die Tugend?““ — „Ich wollte, wir übten sie Alle,
Und so spräche, will's Gott, ferner kein Mensch mehr davon.“

um das Naturgebäude aufrecht zu halten. Die Ordnung der Natur ist also von der Sittlichkeit unserer Gesinnungen abhängig gemacht, und wir können gegen die moralische Welt nicht verstoßen, ohne zugleich in der physischen eine Verwirrung anzurichten.

Wenn nun von der menschlichen Natur — so lange sie menschliche Natur bleibt, nie und nimmer zu erwarten ist, daß sie ohne Unterbrechung und Rückfall gleichförmig und beharrlich als reine Vernunft handle und nie gegen die sittliche Ordnung anstoße — wenn wir bei aller Ueberzeugung sowol von der Nothwendigkeit als von der Möglichkeit reiner Tugend uns gestehen müssen, wie sehr zufällig ihre wirkliche Ausübung ist und wie wenig wir auf die Unüberwindlichkeit unserer bessern Grundsätze bauen dürfen — wenn wir uns bei diesem Bewußtsein unserer Unzuverlässigkeit erinnern, daß das Gebäude der Natur durch jeden unserer moralischen Fehltritte leidet — wenn wir uns Alles dieses ins Gedächtniß rufen, so würde es die frevelhafteste Verwegenheit sein, das Beste der Welt auf dieses Ohngefähr unserer Tugend ankommen zu lassen. Vielmehr erwächst hieraus eine Verbindlichkeit für uns, wenigstens der physischen Weltordnung durch den Inhalt unserer Handlungen Genüge zu leisten, wenn wir es auch der moralischen durch die Form derselben nicht recht machen sollten — wenigstens als vollkommene Instrumente dem Naturzwecke zu entrichten, was wir als unvollkommene Personen der Vernunft schuldig bleiben, um nicht vor beiden Tribunalen zugleich mit Schande zu bestehen. Wenn wir deswegen, weil sie ohne moralischen Werth ist, für die Legalität unsers Betragens keine Anstalten treffen wollten, so könnte sich die Weltordnung darüber auflösen und, ehe wir mit unsern Grundsätzen fertig würden, alle Bande der Gesellschaft zerrissen sein. Je zufälliger aber unsre Moralität ist, desto nothwendiger ist es, Vorkehrungen für die Legalität zu treffen, und eine leichtsinnige oder stolze Versäumniß dieser letztern kann uns moralisch zugerechnet werden. Ebenso wie der Wahnsinnige, der seinen nahenden Paroxysmus ahnt, alle Messer entfernt und sich freiwillig den Banden darbietet, um für die Verbrechen seines zerstörten Gehirnes nicht im gesunden Zustand verantwortlich zu sein — ebenso sind auch wir verpflichtet, uns durch Religion und durch ästhetische Gesetze zu binden, damit unsre Leidenschaft in den Perioden ihrer Herrschaft nicht die physische Ordnung verletze.

Ich habe hier nicht ohne Absicht Religion und Geschmack in eine Classe gesetzt, weil beide das Verdienst gemein haben, dem

Effect, wenngleich nicht dem innern Werth nach, zu einem Surrogat der wahren Tugend zu dienen und die Legalität da zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist. Obgleich Derjenige im Range der Geister unstreitig eine höhere Stelle bekleiden würde, der weder die Reize der Schönheit, noch die Aussichten auf eine Unsterblichkeit nöthig hätte, um sich bei allen Vorfällen der Vernunft gemäß zu betragen, so nöthigen doch die bekannten Schranken der Menschheit selbst den rigidesten Ethiker, von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen, ob er demselben gleich in der Theorie nichts vergeben darf, und das Wohl des Menschengeschlechts, das durch unsre zufällige Tugend gar übel besorgt sein würde, noch zur Sicherheit an den beiden starken Ankern, der Religion und des Geschmacks, zu befestigen.

81.

Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marschalls von Vieilleville. [1])

In den Geschichtbüchern, welche die merkwürdigen Zeiten Franz' des Ersten, Heinrich's des Zweiten und seiner drei Söhne beschreiben, hört man nur selten den Namen des Marschalls von Vieilleville. Dennoch hatte er einen sehr nahen

1) Zuerst gedruckt in den „Horen", Jahrgang 1797, sechstes Stück (S. 75—106), siebentes Stück (S. 60—87), achtes Stück (S. 27—61), neuntes Stück (S. 83—100), und elftes Stück (S. 1—17).

Nur die Einleitung zu diesen Denkwürdigkeiten ist von Schiller verfaßt; das Uebrige, eine abgekürzte und von Schiller nur redigirte Uebersetzung der Memoiren des Marschalls von Vieilleville, ist von Schiller's Schwager, Wilhelm von Wolzogen, bearbeitet. Nachstehende Stellen aus Briefen Schiller's beweisen jedoch, daß Schiller sehr eingehende Hilfe dabei geleistet:

Schiller an Goethe, den 5. Juli 1796: „Sollten Sie den Vieilleville in den nächsten acht Tagen entbehren können, so bittet meine Frau darum, und auch ich wünschte eine Nachtlectüre darin zu finden." Den 2. Februar 1797: „Zu einem Nachfolger des Cellini wäre Vieilleville wol sehr brauchbar, nur müßte freilich nicht sowol übersetzt als ausgezogen werden. Wenn Sie selbst Sich nicht daran machen wollen und auch nichts anders Maßgebendes wissen, so will ich mich an den Vieilleville machen und bitte, mir ihn zu dem Ende zu senden." Goethe an Schiller, den 9. Juli 1796: „Vieilleville werden Sie erhalten haben." An Wolzogen schreibt Schiller den 18. Juni 1797 (Literarischer Nachlaß der Frau C. v. Wolzogen, 2. Aufl. I. S. 393 f.): „Von Deiner Arbeit hab' ich schon angefangen Gebrauch zu machen, und wenn wir uns einander noch über einige Maximen dabei werden verständigt haben, so denke ich, daß Du nicht so viel überflüssige Arbeit daran haben wirst. Aus dieser ersten Sendung mußte ich freilich noch Vieles, fast ein Drittel, ganz weglassen, weil es zum Hauptzweck nichts hilft, nicht interessirt und dem Bedeutenden den Platz wegnimmt. Und da das Publicum nach und nach 15 bis 16 gedruckte Bogen von diesem Werk verschlingen soll, so muß der erste Bissen ihm schmecken; daher ist es durchaus nöthig, daß wir gleich in dieser ersten Lieferung nicht nur vornherein nachhelfen, sondern auch bis zu einer prägnanten Periode hindurchzubringen suchen und das Stück alsdann an der rechten Stelle abbrechen. Eine Einleitung habe ich heute gemacht. — Cotta hat mir ein Exemplar vom Vieilleville verschafft; Du brauchst also die drei folgenden Bände nicht in Weimar zu suchen, das Botenmädchen bringt Dir sie übermorgen." Den 27. Juni 1797 (ebendas. S. 396): „Wegen des Vieilleville habe ich Dich in diesen Tagen nicht drängen wollen. Da mir Cotta das 5te Stück der Horen noch nicht geschickt hat und zu dem 6ten schon Manuscript für drei Bogen an ihn abgegangen ist, so hat der Buchdrucker unterdessen noch Arbeit. Morgen hat die Frau Mereau mir einen Aufsatz schicken wollen; kann ich diesen brauchen, so gewinnen wir für den Vieilleville noch auf einige Posttage Frist. Arbeite aber doch frisch daran fort, daß wir einen Theil der Arbeit hinter uns bringen."

Antheil an den größten Verhandlungen, und ihm gebührt ein ehrenvoller Platz neben den großen Staatsmännern und Kriegsbefehlshabern jener Zeiten. Unter allen gleichzeitigen Geschichtschreibern läßt ihm der einzige Brantome Gerechtigkeit widerfahren, und sein Zeugniß hat um so mehr Gewicht, da Beide nach dem nämlichen Ziele liefen und sich zu verschiedenen Parteien bekannten.

Vieilleville gehörte nicht zu den mächtigen Naturen, die durch die Gewalt ihres Genies oder ihrer Leidenschaft große Hindernisse brechen und durch einzelne hervorragende Unternehmungen, die in das Ganze greifen, die Geschichte zwingen, von ihnen zu reden. Verdienste wie die seinigen bestehen eben darin, daß sie das Aufsehen vermeiden, das Jene suchen, und sich mehr um den Frieden mit Allen bewerben, als die Bewunderung und den Neid zu erwecken suchen. Vieilleville war ein Hofmann in der höchsten und würdigen Bedeutung dieses Worts, wo es eine der schwersten und rühmlichsten Rollen auf dieser Welt bezeichnet. Er war dem Throne, ob er gleich die Personen dreimal auf demselbigen wechseln sah, ohne Wanken mit gleicher Beharrlichkeit ergeben und wußte denselben so innig mit der Person des Fürsten zu vermengen, daß seine pflichtmäßige Ergebenheit gegen den jedesmaligen Thronbesitzer alle Wärme einer persönlichen Neigung zeigte. Das schöne Bild des alten französischen Adels und Ritterthums lebt wieder in ihm auf, und er stellt uns den Stand, zu dem er gehört, so würdig dar, daß er uns augenblicklich mit den Mißbräuchen desselben aussöhnen könnte. Er war edelmüthig, prächtig, uneigennützig bis zum Vergessen seiner selbst, verbindlich gegen alle Menschen, voll Ehrliebe, seinem Worte treu, in seinen Neigungen beständig, für seine Freunde thätig, edel gegen seine Feinde, heldenmäßig tapfer, bis zur Strenge ein Freund der Ordnung, und bei aller Liberalität der Gesinnung furchtbar und unerbittlich gegen die Feinde des Gesetzes. Er verstand in hohem Grade die Kunst, sich mit den entgegengesetzten Charakteren zu vertragen, ohne dabei seinen eigenen Charakter aufzuopfern, dem Ehrsüchtigen zu gefallen, ohne ihm blind zu huldigen, dem Eiteln angenehm zu sein, ohne ihm zu schmeicheln. Nie brauchte er, wie der herz- und willenlose Höfling, seine persönliche Würde wegzuwerfen, um der Freund seines Fürsten zu sein; aber mit starker Seele und rühmlicher Selbstverleugnung konnte er seine Wünsche den Verhältnissen unterwerfen. Dadurch und durch eine nie verleugnete Klugheit gelang es ihm, zu einer Zeit, in der Alles Partei war,

parteilos zu stehen, ohne seinen Wirkungskreis zu verlieren und im Zusammenstoß so vieler Interessen der Freund von Allen zu bleiben; gelang es ihm, einen dreifachen Thronwechsel ohne Erschütterung seines eigenen Glücks auszuhalten und die Fürstengunst, mit der er angefangen hatte, auch mit ins Grab zu nehmen. Denn es verdient bemerkt zu werden, daß er in dem Augenblicke starb, wo ihn Katharina von Medicis mit ihrem Hofstaat auf seinem Schlosse zu Dürestal besuchte, und er auf diese Art ein Leben, das sechzig Jahre dem Dienste des Souveräns gewidmet gewesen war, noch gleichsam in den Armen desselben beschließen durfte.

Aber eben dieser Charakter erklärt uns auch das Stillschweigen über ihn auf eine sehr natürliche Weise. Alle diese Geschichtschreiber hatten Partei genommen; sie waren Enthusiasten entweder für die alte oder für die neue Lehre, und ein lebhaftes Interesse für ihre Anführer leitete ihre Feder. Eine Person wie der Marschall von Vieilleville, dessen Kopf für den Fanatismus zu kalt war, bot ihnen also nichts dar, was sich lobpreisen oder verächtlich machen ließ. Er bekannte sich zu der Classe der Gemäßigten, die man unter dem Namen der Politiker zu verspotten glaubte; eine Classe, die von jeher in Zeiten bürgerlicher Gährung das Schicksal gehabt hat, beiden Theilen zu mißfallen, weil sie beide zu vereinigen strebt. Auch hielt er sich bei allen Stürmen der Faction unwandelbar an den König angeschlossen, und weder die Partei des Montmorency und der Guisen, noch die der Condé und Coligny konnte sich rühmen, ihn zu besitzen.

Charaktere von dieser Art werden immer in der Geschichte zu kurz kommen, die mehr das berichtet, was durch Kraft geschieht, als was mit Klugheit verhindert wird, und ihr Augenmerk viel zu sehr auf entscheidende Handlungen richten muß, als daß sie die schöne ruhige Folge eines ganzen Lebens umfassen könnte. Desto dankbarer sind sie für den Biographen, der sich immer lieber den Ulysses als den Achilles zu seinem Helden wählen wird.

Erst zweihundert Jahre nach seinem Tode sollte dem Marschall von Vieilleville die volle Gerechtigkeit widerfahren. In den Archiven seines Familienschlosses Dürestal fanden sich Memoires über sein Leben in zehn Büchern, welche Carloix, seinen Geheimschreiber, zum Verfasser haben. Sie sind zwar in dem lobrednerischen Tone abgefaßt, der auch dem Brantome und allen Geschichtschreibern jener Periode eigen ist; aber es ist nicht der rhetorische Ton des Schmeichlers, der sich einen Gönner

gewinnen will, sondern die Sprache eines dankbaren Herzens, das sich gegen einen Wohlthäter unwillkürlich ergießt. Auch wird dieser Antheil der Neigung keineswegs versteckt, und die historische Wahrheit scheidet sich sehr leicht von demjenigen, was blos eine dankbare Vorliebe für seinen Wohlthäter den Geschichtschreiber sagen läßt. Diese Memoires sind im Jahr 1757 in fünf Bänden das erste Mal im Druck erschienen, obgleich sie schon früher von Einzelnen gekannt und zum Theil auch benutzt worden sind. [1])

Franz von Scepeaux, Herr von Vieilleville, war der Sohn Renatus' von Scepeaux, Herrn von Vieilleville, und Margarethens von La Jaille, aus dem Hause von Estouteville. Seine Eltern hatten großes Vermögen, hielten auf Ehre und lebten dem ganzen Adel von Anjou und Maine zum Beispiel; auch war ihr Haus eins der angesehensten und immer voll der besten Gesellschaft. Franz von Vieilleville kam frühe als Edelknabe zu der Mutter Franz' des Ersten, Regentin von Frankreich, einer Prinzessin von Savoyen; ein Zufall aber, der ihm da begegnete, trieb ihn schon nach einem vierjährigen Aufenthalte von dort weg. Es hatte ihm nämlich ein Edelmann eine Ohrfeige gegeben, eben als er Mittags zur Aufwartung ging. Nach der Tafel schlich sich der Edelknabe von seinem Hofmeister weg, ging zu jenem Edelmann, der erster Hausküchenmeister der Regentin war, und stieß ihm, nachdem er ihn aufgefordert hatte, seine Ehre ihm wiederzugeben, den Degen durch den Leib. Er war damals, als ihm dieses Unglück begegnete, achtzehn Jahre alt. Als der König diese Handlung erfuhr, die von allen Großen und vorzüglich von ihm selbst nicht so ganz mißbilligt wurde, weil die Hausofficiere nicht das Recht hatten, Edelknaben zu mißhandeln, ließ er den Herrn von Vieilleville rufen, um ihn seiner Mutter, der Regentin, vorzustellen und ihm Vergebung zu verschaffen. Aber Dieser hatte sich schon vom Hof weg und zu seinem Vater nach Dürestal begeben, um von diesem die nöthige Unterstützung zu einer Reise nach Neapel zu erhalten, wo dem Vernehmen nach Herr von Lautrec eine schöne Armee hinführen würde. Nachdem er nun Alles in Ordnung gebracht, auch fünfundzwanzig Edelleute aus Anjou und Bretagne zu seiner Begleitung gewählt hatte, denn er wollte mit Anstand und seiner Geburt gemäß erscheinen, stellte er sich zu Chambery dem Herrn

---

1) Hiemit schließt die von Schiller selbst verfaßte (s. S. 566) Einleitung.

von Lautrec vor, der ihn als seinen Verwandten gütig aufnahm und ihn zu seiner Fahne that. Bei jeder Gelegenheit zeichnete sich Vieilleville aus und wagte im Angesicht der ganzen Armee sein Leben, besonders bei der Einnahme von Pavia, wobei die Franzosen durch das Andenken an die fünf Jahre vorhergegangene Schlacht, bei der ihr König gefangen worden, zu vielen Ausschweifungen hingerissen wurden, denen jedoch Vieilleville mit zweihundert Mann Einhalt that, so viel er konnte. Kurz darauf wurde Vieilleville auf einer Galeere mit einem seiner Edelleute, Cornillon, der geschworen hatte, ihn niemals zu verlassen, vom Herrn von Monaco gefangen. Man setzte seine Auslieferung auf dreitausend und des Cornillon seine auf tausend Thaler und ließ ihm die Freiheit, diese Gelder zu holen; jedoch würde sein Gesellschafter auf Lebenslang in Ketten geschlagen werden, wenn er nicht in einer bestimmten Zeit wiederkäme.

Vieilleville, der befürchtete, daß er wegen des langen Wegs und der Beitreibung des Geldes in der Zeit nicht würde einhalten können, nahm diesen Vorschlag nicht an und bat nur, daß man Lautrec von seiner Gefangennehmung unterrichten möchte; Dieser schickte zwar das Geld zu seiner Auslieferung, allein da die Ranzion für seinen Gesellschafter nicht dabei war, so schickte Vieilleville sie wieder zurück und bat nur, daß man des Lösegelds wegen an seinen Vater schreiben möchte; denn er wollte lieber in der Gefangenschaft verschmachten, als Den verlassen, mit dem er sein Schicksal zu theilen versprochen hatte. Herr von Monaco bewunderte diese edle Weigerung, begnügte sich mit dem, was geschickt worden war, und gab Beiden die Freiheit. Kurze Zeit darauf nahm Vieilleville den Sohn eben dieses Herrn von Monaco gefangen und schickte ihn unentgeltlich zurück.

Zu der Zeit erneuerte Vieilleville die Bekanntschaft mit dem Neffen des großen Andreas Doria, Philipp Doria, der Kammerpage bei dem König gewesen, als er selbst bei der Regentin Edelknabe war. Vieilleville besuchte ihn eines Tages auf seinen Galeeren, deren er achte zum Dienste des Königs commandirte. Doria bot ihm eine seiner Galeeren an, und er wählte die, welche „die Regentin" hieß, wo er sogleich als Befehlshaber unter vielen Feierlichkeiten eingeführt wurde. Des Abends ging er wieder in das Lager, das ohngefähr zwei Meilen davon war; so ging es sechs bis sieben Tage fort, und alle vornehme Officiere der Armee wurden da nach und nach bewirthet.

Moncade, Vicekönig von Neapel, dem es hinterbracht wurde, daß die Officiere und Soldaten dieser Galeeren des Nachts meist ins französische Lager gingen, ließ sechs Galeeren bewaffnen, um den Grafen Doria zu überfallen; allein man bekam Nachricht davon, und es gelang so wenig, daß bei dieser Expedition der Vicekönig selbst, der sich auf einer der Galeeren befand, getödtet wurde; zwei derselben wurden in Grund gebohrt und zwei andere genommen. Bei dieser Gelegenheit geschah es, daß Vieilleville, der auf der Regentin Alles gethan hatte, was möglich war, so daß von funfzig Soldaten nur noch zwölf am Leben blieben, zuletzt noch eine der Galeeren angreifen wollte, die nebst einer andern noch übrig geblieben war. Er enterte und stürzte sich mit seinen Soldaten hinein. Während er aber auf diesem Schiffe focht, machten sich die Matrosen von der Regentin los, zogen die Segel auf und gingen geradezu nach Neapel, wohin auch die andere Galeere schon während des Gefechtes vorausgegangen war; Vieilleville, der seine meisten Soldaten verloren, mußte sich nun ergeben.

Als die erste spanische Galeere im Hafen ankam, ließ der Prinz von Oranien den Capitän und mehrere der Mannschaft hängen. Dieses erfuhr der Capitän der Galeere, auf der sich Vieilleville als Gefangener befand, und fürchtete sich, in den Hafen einzulaufen. Vieilleville benutzte diese Unentschlossenheit und beredete den Capitän, in des Königs Dienste zu treten, der es auch annahm und ihm nebst der ganzen Mannschaft den Eid der Treue ablegte.

Unterdessen hatte Graf Doria den ganzen Tag und die ganze Nacht seinen Freund Vieilleville unter den auf dem Wasser schwimmenden Körpern suchen lassen und war ganz trostlos über diesen Verlust. Um Nachricht von ihm einzuziehen, ließ er den Capitän Napolion, einen Corsen, mit der Regentin auslaufen und in dieser Absicht nach Neapel segeln. Sie waren nicht weit gekommen, so entdeckten sie eine Galeere, die ihnen kaiserlich schien, doch sahen sie auf dem Mastbaum einen Matrosen mit einer weißen Flagge; bald darauf hörten sie auch Musik und „Frankreich!“ rufen. Vieilleville erkannte sogleich die Regentin, und die Freude des Wiedersehens war allgemein. Noch eine andere Galeere, die man ihm von Neapel aus nachgeschickt hatte, nahm er durch eine Kriegslist weg und kam, anstatt gefangen zu sein, als Herr von zwei Galeeren bei der Armee wieder an, wo er aber seinen Freund Doria nicht mehr antraf, der mit zwei Galeeren nach Frankreich geschickt worden war. Da

die Belagerung von Neapel, die Lautrec unternommen hatte, sehr langsam von Statten ging, so nahm Vieilleville seinen Abschied, und dieses zu seinem Glücke; denn drei Monate darauf riß die Pest ein, welche die meisten Officiere der Armee dahinraffte.

Als er sich dem König bei seiner Zurückkunft vorstellte und ihn seiner jugendlichen Uebereilung wegen um Verzeihung bat, sagte ihm Derselbe, daß schon Alles verziehen sei, da besonders die Regentin nicht mehr lebe. Er befahl ihm, sich fleißig bei ihm einzufinden, und gab ihn dem Herzog von Orleans, seinem zweiten Sohn (der ihm unter dem Namen Heinrich's II. auf dem Throne folgte), mit den Worten: „Er ist nicht älter als Du, mein Sohn; aber siehe, was er schon gethan hat! Wenn ihn der Krieg nicht aufreibt, so wirst Du ihn einst zum Marschall von Frankreich erheben."

Einige Zeit darauf machte Karl V. Anstalt, in Frankreich einzufallen; der König zog deshalb seine Armee bei Lyon zusammen. Das erste Geschäft war, sich Meister von Avignon zu machen, damit nicht die Kaiserlichen diesen Schlüssel der Provence besetzten. Nach langen Berathschlagungen wählte der König selbst den Herrn von Vieilleville, obgleich Viele wegen seiner großen Jugend dagegen waren. Er wurde mit sechstausend Mann Fußvolk ohne Artillerie dahin abgeschickt, um dem Kaiser zuvorzukommen.

Da er vor Avignon ankam und es verschlossen fand, verlangte er, mit dem Vicelegaten sich zu unterreden, der sich auch auf der Mauer zeigte. Vieilleville bat ihn sehr dringend, herunterzukommen, da er ihm etwas Wichtiges zu seinem und der Stadt Wohl mitzutheilen hätte. Er selbst wollte bei dieser Unterredung nur die sechs Personen bei sich haben, die er um ihn sähe, der Legat hingegen könnte so viele Begleiter mit sich nehmen, als er nur wollte, wenn er Mißtrauen hegte. Jener kam an das Thor mit funfzehn oder zwanzig Mann Begleitung und einigen der Vornehmsten der Stadt. Vieilleville versicherte ihm, daß er nicht in die Stadt begehre; daß ihn aber der König ersuche, einen Eid abzulegen, auch keine Kaiserlichen hineinzulassen und deshalb Geißeln zu stellen. Der Vicelegat willigte in den ersten Punkt; Geißeln aber wollte er in keinem Fall stellen.

Von den sechs Soldaten, die mit Vieilleville waren, hatten viere den Capitänstitel, sie waren aber schlecht gekleidet; er bat daher, sie in die Stadt zu lassen, um sich zu montiren, Pulver zu kaufen und ihr Gewehr herzustellen, das denn auch gern erlaubt wurde. Ihr Plan war, sich unter die Thore zu

stellen und zu verhindern, daß man die Fallrechen nicht herunterließe. Unterdessen kamen immer mehrere Soldaten nach einander an, ohne daß der Vicelegat, noch seine Leute es gewahr wurden, denn man zankte sich mit Fleiß wegen der Geißeln mit ihm herum. Es wurde gedroht, auf zwei Stunden weit Alles um die Stadt herum zu verwüsten, wenn sie nicht gestellt würden. Da endlich Vieilleville sah, daß er stark genug war, gab er dem Vicelegaten einen Stoß, daß er zur Erde stürzte, zog den Degen und drängte sich mit den Leuten, die da waren, in die Thore, wo er einige Schüsse auszuhalten hatte, wovon ihm zwei oder drei Leute getödtet wurden; sieben bis acht von den Andern wurden erstochen.

Jetzt wollten die Einwohner von Avignon auf den Fallrechen zulaufen; hier aber standen die vier Soldaten, die sich sehr tapfer hielten und sie verhinderten, nahe zu kommen. Auf den Lärm der Flintenschüsse kamen dann tausend bis zwölfhundert Mann, die man über der Stadt bei Nacht in das Korn versteckt hatte, als Hinterhalt hervor und drangen mit dem größten Muth ein. Den übrigen Theil seines Corps hatte Vieilleville auch herbeigerufen, und nun kamen sie mit fliegenden Fahnen und klingendem Spiel an. Er nahm nun die Schlüssel der Thore, die zublieben, außer das Rhoner Thor gegen Villeneuve, welches schon französisch ist. Da sich Vieilleville nun durch diese Kriegslist Meister von der Stadt gemacht hatte, so fing er an, die Ordnung darin herzustellen und die Soldaten im Zaum zu halten, so daß keinem Einwohner, der sich ruhig verhielt, etwas zu Leide geschah und keine Frauenspersonen mißhandelt wurden. Doch kostete ihm dieses nicht wenig Mühe; er mußte sogar fünf bis sechs Soldaten und einen Capitän niederstoßen, der mit aller Gewalt plündern wollte. Der Connetable lagerte sich nun bei Avignon, und Vieilleville zog zum König zurück, den er in Tournon antraf, wo er mit großer Freude empfangen wurde. Als er vor dem König ankam, redete Dieser ihn also an: „Nähert Euch, schönes Licht unter den Rittern! Sonne würde ich Euch nennen, wenn Ihr älter wäret; denn wenn Ihr so fortfahret, werdet Ihr über alle Andere leuchten. Parirt unterdessen den Streich von Eurem König, der Euch liebt und ehrt!“ und schlug ihn so, indem er die Hand an den Degen legte, zum Ritter.

Nach dieser Zeit bat ihn Herr von Chateaubriand, sein Verwandter, der Gouverneur und Generallieutenant des Königs in Bretagne war, seine Compagnie von funfzig Mann (Gens-d'armes) zu übernehmen, da sie sonst in Bretagne bleiben müßte

und keine Gelegenheit hätte, sich zu zeigen. Er wollte zugleich zuwegebringen, daß er des Königs Lieutenant während seiner Abwesenheit in Bretagne sein sollte. Vieilleville übernahm zwar die Compagnie; allein die Lieutenantsstelle über die Provinz verbat er sich, da er Hoffnung habe, ein eignes Gouvernement zu erhalten.

Es scheint sonderbar, daß Vieilleville nicht eine Compagnie Gensd'armes für sich selbst haben konnte; allein es war damals nicht so leicht, sie zu erhalten, und überdem verschmähte seine Delicatesse, dasjenige der Gunst zu verdanken, was er durch Verdienst zu erwerben hoffte. Zum Beweise dient die Antwort, die er dem König gab, als ihm Dieser nach dem Tode des Herrn von Chateaubriand die Compagnie anbot: er habe, sagte er, noch nichts gethan, was einer solchen Ehre werth wäre; worauf der König sehr verwundert und fast erzürnt sagte: „Vieilleville, Ihr habt mich getäuscht; denn ich hätte geglaubt, Ihr würdet, wenn Ihr auf zweihundert Meilen weg gewesen wäret, Tag und Nacht gerennt sein, um sie zu begehren, und nun ich sie Euch von selbst gebe, so weiß ich doch nicht, was für eine günstigere Gelegenheit Ihr abwarten wollt." „Den Tag einer Schlacht, Sire," antwortete Vieilleville, „wenn Ew. Majestät sehen werden, daß ich sie verdiene. Nähme ich sie jetzt an, so könnten meine Kameraden diese Ehre lächerlich machen und sagen, ich habe sie nur als Verwandter des Herrn von Chateaubriand erhalten; lieber aber wollte ich mein Leben lassen, als durch etwas Anderes als mein Verdienst auch nur einen Grad höher steigen."

Einige Stunden vor dem Tode Franz' des Ersten ließ dieser Monarch, der sich noch der Verdienste Vieilleville's erinnerte, den Dauphin rufen, um ihm denselben zu empfehlen: „Ich weiß wohl, mein Sohn, Du wirst St. André eher befördern als Vieilleville; Deine Neigung bestimmt Dich dazu. Wenn Du aber eine vernünftige Vergleichung zwischen Beiden anstellen würdest, so beeiltest Du Dich nicht. Wenigstens bitte ich Dich, wenn Du sie auch nicht mit einander erhöhen willst, daß doch Letzterer dem Erstern bald folge." Der Dauphin versprach es auch, jedoch nur mit dem Vorbehalt, dem St. André den Vorzug zu geben. Der König ließ sogleich Vieilleville rufen, reichte ihm die Hand und sagte ihm die Worte: „Ich kann bei der Schwäche, in der ich mich befinde, Euch nichts anders sagen, Vieilleville, als daß ich zu früh für Euch sterbe; aber hier ist mein Sohn, der mir verspricht, Euch nie zu vergessen. Sein

Vater war nie undankbar, und noch jetzt will er, daß er Euch den zweiten Marschallsstab von Frankreich, der aufgeht, gebe; denn ich weiß wohl, wem der erste bestimmt ist. Aber ich bitte Gott, daß er ihn niemals Jemand gebe, als wer dessen so würdig ist wie Ihr. Ist dies nicht auch Deine Meinung, mein Sohn?" „Ja," antwortete der Dauphin. Hierauf warf der König seinen Arm um Vieilleville; allen Dreien standen die Thränen im Auge. Kurz darauf ließen die Aerzte den Dauphin und alle Andere hinausgehen, und bald darnach gab der König den Geist auf.

Jetzt war Heinrich, der vormalige Herzog von Orleans und nun durch den Tod seines ältern Bruders Dauphin von Frankreich, König, und schon nach sieben Tagen bekam Vieilleville den Auftrag, als Gesandter nach England zu gehen, um dem unmündigen Eduard und seinem Conseil neuerdings den Frieden zuzuschwören, welche Gesandtschaft er auch mit vieler Würde unternahm und zur größten Zufriedenheit ausführte.

Bald nach Beerdigung des alten Königs wurde der Proceß des Marschalls von Biez und seines Schwagers, von Vervins, welche Boulogne an die Engländer ausgeliefert hatten, vorgenommen, Letzterer zum Tod, Ersterer aber zur Gefängnißstrafe und Verlust seiner Güter und Titel verdammt. Der König wollte Vieillevillen aus eigenem Antrieb von den hundert Lanzen, die der Marschall von Biez commandirt hatte, funfzig geben; Vieilleville dankte aber sehr für diese Gnade, weil er nicht der Nachfolger eines solchen Mannes sein wollte. „Und warum nicht?" fragte ihn der König. „Sire," antwortete Vieilleville, „es würde mir sein, als wenn ich die Wittwe eines verurtheilten Verbrechers geheirathet hätte. — Auch hat es mit meiner Beförderung keine Eile; denn ich weiß, daß Ew. Majestät gleich nach Ihrem feierlichen Einzug in Paris beschlossen haben, Boulogne den Engländern wieder wegzunehmen. Vielleicht bleibt dabei ein Capitän, ein Mann von Ehre, dessen Platz Sie mir geben werden, oder bleibe ich selbst; denn um meinem König zu dienen, werde ich mich nicht schonen, und dann bedarf ich keiner Compagnie mehr." Dieses geschah in Gegenwart des Marschalls von St. André. Der König redete ihm noch sehr zu; allein Vieilleville blieb bei seiner Antwort: „Lieber will ich des Marschalls, der hier ist, Lieutenant sein, als die Compagnie des Herrn von Biez, eines Verräthers, haben."

Der Marschall von St. André, der vorher schon gegen den König denselben Wunsch geäußert hatte, war äußerst froh über

diese Erklärung. „Erinnert Euch, mein bester Freund, dieser Rede, wobei Ihr den König zum Zeugen habt!“ Vieilleville sah sich jetzt gezwungen, die Lieutenantsstelle anzunehmen, wiewol er den Vorschlag in keiner andern Absicht gethan hatte, als um jenes erste Anerbieten abzulehnen.

Diese Compagnie Gensd'armes war von dem Vater des Marschalls sehr nachlässig zusammengesetzt worden. Sie bestand größtentheils aus den Söhnen der Gastgeber und Schenkwirthe, und da die Schilde an diesen Wirthshäusern gewöhnlich Heilige vorstellten, so benannte sich dieses Volk nach diesen Heiligen. Daher war diese Compagnie in ganz Lyon zum Gelächter. Einige dankten Gott, daß er eine Compagnie Heilige aus dem Paradies geschickt habe, sie zu bewachen; Andere nannten sie die Gensd'armes der Litanei. So fand man auch in der ganzen Compagnie nicht funfzig Dienstpferde. Daher kam es auch, und besonders aus der Gunst, in der ihr Chef stand, daß sie nie zur Armee stießen; es hieß immer, sie wären dem Gouverneur unentbehrlich, um eine so große Stadt wie Lyon im Zaum zu halten. Bei der Musterung entlehnten diese Leute die ihnen nöthigen Pferde und Armaturstücke, und so dauerte diese Unordnung neun bis zehn Jahre, bis der alte St. André starb und nun sein Sohn sie bekam, der sie denn auch so ließ, weil er ihre Schande nicht aufdecken wollte. Eben deswegen aber war es ihm lieb, Vieillevillen zu seinem Lieutenant zu haben, da er ihn als einen strengen und unerbittlichen Mann im Punkt der Zucht und der Ehre kannte.

Vieilleville hatte diese Compagnie nach Clermont in Auvergne beordert, damit sie nicht so leicht Waffen und Pferde entlehnen könnte. Hier erschien er nun mit sechzig bis achtzig braven Edelleuten aus den besten Häusern von Bretagne, Anjou und Maine, die meistens den Krieg in Piemont mitgemacht hatten. Kaum war er angekommen, so überreichte man ihm eine Liste von Dreißig bis Vierzig, die vermöge eines Attestats vom Doctor zurückgeblieben waren, die er denn sogleich aus der Compagnie ausstrich. Ebenso machte er es mit dem Volk der Pächter, Kammerdiener u. dgl., die aus vornehmer Herren und Frauen Gunst in die Compagnie waren aufgenommen worden. Die Uebrigen, die noch in den Reihen standen, ließ er zu Pferd manövriren, und da sie gar nichts verstanden, so gaben sie den alten Soldaten viel zu lachen. Er schickte sie daher auch sogleich in ihre Wirthshäuser zurück, um den Gästen dort aufzuwarten, mit dem Bedeuten, daß unter die Gensd'armes nur Edelleute ge-

hörten. Einige von ihnen murrten zwar darüber und bedienten sich ungezogener Ausdrücke; wie aber die Edelleute mit dem Stock über sie herfielen, so nahmen die Andern Reißaus zu großer Belustigung der Gesellschaft. Und so entledigte sich Vieilleville dieses Gesindels, das zum Dienst des Königs nie einen Sporn angelegt hatte, und besetzte die Plätze mit guten Edelleuten, die auf Ehre hielten und sich mit Anstand ausrüsten konnten. Jetzt ließen sich auch noch viele andere Edelleute aus Gascogne, Perigord und Limosin einschreiben, die vorher unter dem Auswurf nicht hatten dienen wollen, so daß diese Compagnie bei der nächsten Musterung auf fünfhundert Pferde sich belief und eine der besten der ganzen Gensd'armerie wurde.

Einige Zeit darauf begleitete Vieilleville den König durch Bourgogne nach Savoyen, wo überall in den großen Städten ein feierlicher Einzug gehalten wurde. Als sie nach St. Jehan de Maurienne kamen, wo ein Bischof residirt, bat Dieser den König, diese Stadt mit einem Einzug zu beehren, und versprach dabei, ihm ein Fest zu geben, wie er es noch nie gesehen. Der König, neugierig auf diese neue Festlichkeit, gestand es zu und zog den andern Morgen feierlich ein. Kaum war er zweihundert Schritte durch das Thor, als sich eine Compagnie von hundert Mann zeigte, die von Kopf bis auf den Fuß wie Bären gekleidet waren, und dieses so natürlich, daß man sie für wirkliche Bären halten mußte. Sie kamen schnell aus einer Straße heraus mit klingendem Spiel und fliegenden Fahnen, den Spieß auf der Schulter, nahmen den König in die Mitte, und so bis hin zur Kirche, zum großen Gelächter des ganzen Hofes. Ebenso führten sie den König bis zu seiner Wohnung, vor welcher sie viele tausend Bärensprünge und Possen machten; sie kletterten wie Bären an den Häusern, an den Säulen und Bogengängen hinauf und erhuben ein Geschrei, das ganz natürlich dem Brummen der Bären glich. Da sie sahen, daß dem König dieses gefiel, versammelten sie sich alle Hundert und fingen ein solches entsetzliches Hurrah an, daß die Pferde, welche unten vor dem Hause mit der Dienerschaft hielten, scheu wurden und über Alles hinrennten, welches den Spaß sehr vermehrte, obgleich viele Leute dabei verwundet wurden. Demohngeachtet machten sie noch einen Rundtanz, wo die Schweizer sich auch dareinmischten.

Von da ging der König über den Berg Cenis nach Piemont, wo sein Vater, Franz der Erste, schon den Prinzen von Melfi zum Vicekönig eingesetzt hatte. Dieser Prinz, als er dem König entgegengegangen war, erzeigte Vieillevillen besondere Ehre, so

daß er ihm selbst Quartier in Turin machte und die Leute des Connetables von Montmorency aus mehrern Wohnungen, die sie bestellt hatten, herauswerfen ließ, um sie für Vieilleville aufzubewahren, welches der Connetable sehr übel aufnahm und dem Prinzen merken ließ, daß es dem Reisemarschall zustände, Jeden nach seinem Rang zu logiren. Hierauf sagte ihm der Prinz: „Herr, wir sind über den Bergen hüben — wenn Sie drüben sind, befehlen Sie in Frankreich, wie Sie wollen, und selbst durch den Stock; hier aber ist es anders, und ich bitte mir aus, keine Anordnung zu machen, die nicht befolgt werden würde.“ Der Prinz ging in seiner Achtung gegen Vieilleville so weit, daß er oft die Parole bei ihm abholen ließ, und gab nie zu, daß die, welche der Connetable für die Haustruppen des Königs gab, allgemein gelten sollte. Vieilleville, als feiner Hofmann, machte jedoch so wenig als möglich Gebrauch von diesen Auszeichnungen, um die andern Großen nicht aufzubringen. Es wendete sich Alles nur an ihn, um Befehle im Dienst des Königs zu erhalten. Bei seinem Aufstehen und Niederlegen waren alle Capitäns zugegen; er hielt aber auch offene Tafel, und diese war so reich besetzt, daß die Tafel des Prinzen von Melfi sehr mager dagegen aussah.

Unterdessen bekam der König Nachricht, daß ein Aufstand in Guyenne ausgebrochen und man zu Bordeaux den Gouverneur und andere beim Salzwesen angestellte Officiere umgebracht hatte. Der Connetable stellte dem König vor, daß dieses Volk immer rebellisch sei, und daß man die Einwohner dieser Gegend gänzlich ausrotten müsse. Er bot sich auch selbst an, dieses ins Werk zu richten. Der König schickte ihn zwar dahin ab, befahl aber doch, nur die Schuldigen nach der Strenge zu bestrafen und gute Mannszucht zu halten. Auch gab er ihm den Herzog von Aumale mit, den Vieilleville begleitete. Der Volksaufstand hatte sich bei Annäherung der Truppen bald zerstreut, so daß der Connetable ganz ruhig in Bordeaux einziehen konnte, wo er binnen eines Monats gegen hundertundvierzig Personen durch die schmerzhaftesten Todesarten hinrichten ließ. Besonders wurden die drei Rebellen, welche die königlichen Officiere ins Wasser geworfen hatten, mit den Worten: „Geht, Ihr Herrn, und salzet die Fische in der Charente!“ auf eine sehr schreckliche Art gerädert und dann verbrannt, mit den Worten in der Sentenz: „Gehe hin, Canaille, und brate die Fische der Charente, die Du mit den Körpern von Deines Königs Dienern gesalzen hast!“

Auf dem ganzen Weg nach Bordeaux hatte Vieilleville die Compagnie des Marschalls von St. André, deren Lieutenant

er war, geführt und dabei so gute Mannszucht gehalten, daß Alles wie im Wirthshaus bezahlt wurde. Er stieg sogar nicht eher zu Pferde, bis seine Wirthe ihm geschworen hatten, daß sie Alles richtig erhalten. Als er mit dieser Compagnie in ein großes Dorf drei Stunden von Bordeaux kam, fanden seine Reitknechte unter dem Heu und Stroh eine große Anzahl sehr schöner Piken, Feuerröhren, Pickelhauben, Kürasse, Helme, Schilde und Hellebarden versteckt. Der Wirth, den er darüber unter vier Augen zur Rede setzte, antwortete mit Angst und Zittern, daß seine Nachbarn diese Waffen hierher versteckt hätten, weil sie wohl wüßten, daß er ein unschuldiger Mann sei. „Und weil ich," setzte er hinzu, „in den zwei Tagen, so Ihr bei mir seid, von Niemanden nur ein hartes Wort erhalten, so will ich Euch noch mehr sagen, daß fünfunddreißig Koffer und Kisten von verschiedenen Edelleuten, die sich in ihrem Haus nicht sicher glauben, hierher gebracht worden, die ich habe einmauern lassen, weil es bekannt ist, daß ich nie mit diesem Unwesen etwas zu thun gehabt; ich bitte Euch aber, gnädiger Herr, haltet darüber, daß weder sie noch ich Schaden leiden!" Vieilleville, der wol sah, daß er unschuldig, aber ein armer Tropf sei, befahl ihm, Niemand etwas davon zu entdecken, die Waffen aber öffentlich in eine Scheune zu verschließen, und stellte ihm ein Zeugniß aus, daß er selbst sie erkauft und bezahlt habe und abholen lassen würde. Er sollte sich nur an ihn wenden, wenn man Gewalt brauchen wollte. Gerührt von dieser menschlichen Behandlung, wollte dieser Mann, der das Leben verwirkt zu haben glaubte, ihn fast anbeten und bat auf den Knien, wenigstens die Waffen anzunehmen, besonders die Piken, die ganz neu und sehr schön wären. Allein Vieilleville wurde aufgebracht und befahl ihm, wenn er nicht der Gerechtigkeit überliefert sein wollte, zu schweigen.

In einem Dorfe, eine Stunde von Bordeaux, blieb die Compagnie in Garnison; er selbst aber nahm seine Wohnung in Bordeaux bei einem Parlamentsrath Valvyn. Dieser kam ihm gleich entgegen und schätzte sich glücklich, einen Mann von solcher Denkungsart und Ansehen in seinem Haus zu haben, und desto mehr, da er auf falsche Anklagen von dem Connetable sehr gedrückt, ja sogar Hausgefangener sei. Vieilleville sicherte ihm allen Beistand zu und versprach, seine Sache zu vertheidigen. Kaum war er in den Saal getreten, so erschien auch die Frau von Valvyn mit zwei Töchtern von außerordentlicher Schönheit. Sie war noch ganz verwirrt von einem Schrecken, den sie in der vorigen Nacht gehabt, da man in dem Hause ihrer Schwester,

der Wittwe eines Parlamentsraths, einbrechen wollen; sie hatte deswegen ihre zwei Nichten hieher geflüchtet und empfahl ihm die Ehre dieser vier Mädchen auf das Dringendste. Sie warf sich vor ihm auf die Knie; allein Vieilleville hob sie auf und sagte ihr, daß er auch Töchter habe. Er würde eher das Leben als ihnen etwas Leides geschehen lassen. Da sich die Mutter so getröstet sah, fing sie nunmehr an zu erzählen, daß die Leute des Herrn, der bei ihrer Schwester wohnte und Graf Sancerre hieß, und besonders ein junger Edelmann die Thüre in der Mädchen Kammer habe eintreten wollen, daß die Mädchen aber zum Fenster hinaus auf das Reisig gesprungen seien und sich hierher geflüchtet hätten. Vieilleville fragte sie, ob es nicht der Bastard von Beuil sei. — „So heißt er," sagten sie. — „Nun, da muß man sich nicht wundern," versetzte Vieilleville; „bei dem Sohn einer H... ist für Mädchen von Ehre in dergleichen Dingen nie Friede, noch Sicherheit; denn es verdrießt ihn, daß nicht alle Weiber seiner Mutter gleichen." Indem kam auch die Wittwe an und klagte, daß der Bastard sie mißhandelt und von ihr verlangt habe, die Mädchen ihm auszuliefern. Nach dem Essen ging Vieilleville zum Connetable, wo er Sancerre das üble Betragen seines angenommenen Sohnes vorstellte. Der Graf von Sancerre, um des Vieilleville Hauswirth zu besänftigen, ging mit ihm zum Abendessen nach Hause, wo er selbst seine Entschuldigung machte und sie für die Zukunft sicherzustellen suchte; allein sie trauten auch ihm nicht und kamen, so lange die Armee in Bordeaux war, nicht mehr aus ihrer Freistatt. Sie ersparten sich dadurch viele Unannehmlichkeiten und Schande, die den andern Bürgern widerfuhr; denn alle Einwohner der Stadt ohne Ausnahme des Geschlechts mußten auf den Knien Abbitte thun; allein die Familie Valoyn blieb davon weg, obgleich der Connetable Vieillevillen erinnern ließ, sie nicht zurückzuhalten, worauf Dieser aber ganz erzürnt sich erklärte: wenn man seine Hausleute zu dieser schimpflichen Abbitte zwingen wollte, so werde er selbst mit ihnen kommen; er versichere aber, daß kein geringer Lärm darüber entstehen sollte.

Es geschah öfters, daß von den Compagnien, die auf dem Dorfe lagen, mehrere Soldaten nach Bordeaux kamen, um sich Bedürfnisse einzukaufen, oder auch um die Hinrichtungen mit anzusehen. Einer von den Gensd'armen und zwei Bogenschützen machten sich dieses zu Nutze und meldeten dem Pfarrer ihres Dorfs, Zwei von Denen, die sie hätten hängen sehen, hätten ausgesagt, daß er mit ihnen die Sturmglocke in seiner Kirche geläutet habe. Sie hätten daher den Auftrag, ihn gefangen zu nehmen,

würden ihn aber entwischen lassen, wenn er ihnen eine schöne Summe gäbe. Der arme Pfarrer, der sich nicht ganz schuldlos fühlte, versprach ihnen achthundert Thaler; aber auch hiermit noch nicht zufrieden, erpreßten sie von ihm, den Dolch an der Kehle, das Geständniß, wo er die reichen Geräthschaften der Kirche hinversteckt hätte. Die Furcht vor dem Tod ließ ihn Alles gestehen. Sie banden ihn darauf in einer entfernten Stube fest und beschlossen, wenn sie ihren Schatz in Sicherheit gebracht haben würden, ihn umzubringen. Allein der Neffe des Pfarrers lief nach Bordeaux, Vieillevillen davon zu benachrichtigen, der sich sogleich zu Pferde setzte und, ohne daß die Bösewichter etwas davon merkten, in der Pfarrwohnung abstieg, eben da sie mit drei reich beladnen Pferden daraus abziehen wollten. Den Ersten, der ihm vorkam, stieß er sogleich im Zorn nieder, mit den Worten: „Nichtswürdiger, was? sind wir Ketzer, daß wir auf die Priester losgehen und Kirchen bestehlen?" Die andern Zwei wurden von ihren Kameraden selbst getödtet, damit die Compagnie nicht beschimpft würde, wenn sie am Galgen stürben. Den Pfarrer fand man gebunden und zwei Knechte bei ihm, die ihm das Messer an der Kehle hielten, daß er nicht schreien sollte. Er warf sich vor Vieilleville nieder und dankte für sein Leben und die Wiedererstattung seines Vermögens; Dieser befahl ihm, die drei Todten zu begraben und eine Messe für ihre Seele zu lesen.

Nachdem nun der Connetable in dieser Stadt ein schreckliches Beispiel seiner Strenge in der Bestrafung der Aufrührer gegeben, ließ er die Armee auseinandergehen; die stehenbleibende Compagnie aber wurde von ihm gemustert. Im Scherze sagte er zu Vieilleville, daß er selbst der Commissär bei seiner Compagnie sein würde; denn er hätte vernommen, daß die Compagnie des Marschalls von St. André nicht vollzählig, noch equipirt sei, hinreichende Dienste zu thun, und daß er wohl wüßte, wie nur zwanzig Dienstpferde darinnen wären. Vieilleville bat ihn darauf ganz bescheiden bei der Verabschiedung, seiner Compagnie nicht zu schonen, wenn er sie so befände. Aber er solle wohl Acht haben, daß, wenn er ihm selbst die Ehre anthun wollte, seine Compagnie zu mustern, es ihm nicht gehe wie den andern Commissären. „Und wie dann?" fragte ihn der Connetable, der sich vorstellte, es geschehe ihnen etwas Unangenehmes. — „Ich behalte Sie zum Mittagsessen," antwortete Vieilleville. Auch fand der Connetable bei der Musterung zu großer Bewunderung aller Anwesenden diese Compagnie in vortrefflichem Stande. Sie nahm ein großes Feld ein und schien über sechshundert Pferde stark; denn

er hatte die Reitknechte, so die Handpferde ihrer Herrn ritten, in einiger Entfernung neben der Compagnie stellen lassen und nicht hinter ihnen, wie es sonst gewöhnlich. Er selbst kam dem Connetable und allen Großen, die ihn begleiteten, auf einem prächtigen Apfelschimmel, der auf zweitausend Thaler geschätzt wurde, vor der Compagnie entgegen und zeigte da, wie er sein Pferd wohl zu reiten verstünde. Er gab hierauf dem Connetable und allen diesen Herren in einem Feld neben dem Dorf ein vortreffliches Gastmahl unter Hütten, die er aus Zweigen hatte sehr artig aufrichten lassen.

Von Bordeaux aus führte er seine Compagnie in ihre gewöhnliche Garnison nach Xaintonge und ging sodann nach Hause, wo die Heirath des jungen Marquis von Espinay mit seiner Tochter vollzogen wurde, bei welcher Gelegenheit eine unzählige Menge Fremder sich einfand, die alle auf das Beste und Kostbarste bewirthet wurden. Auch schlichtete er mehr als zehn Ehrenhändel, die zwischen braven und tapfern Edelleuten und Officieren in der Nachbarschaft entstanden waren, und ob er sie gleich sehr verwirrt fand, so wußte er sie doch vermöge der großen Fertigkeit, die er im Umgang mit so vielen Nationen und seit so langen Jahren erhalten, sehr wohl auseinanderzusetzen und auszugleichen, so daß man in dieser Art Händel sich von allen Seiten an ihn wendete, sogar die Marschälle von Frankreich, die das oberste Gericht über die Ehre des französischen Adels ausmachten.

Kaum acht Tage nach der Hochzeit wurde Vieilleville nach Hofe beordert, wohin er auch gleich den jungen Espinay mit sich nahm; denn er sollte keine Gelegenheit versäumen, sich zu zeigen, und er vermuthete, daß man den Engländern gleich nach dem Einzug des Königs Boulogne wieder nehmen würde. Eines Tages kam der Schwager des Marschalls von St. André, d'Apechon, nebst dem Herrn von Sennecterre, Biron, Forguel und La Roue zu ihm und überbrachten ein Brevet, vom König unterzeichnet, worin ihm und den Ueberbringern dieses das confiscirte Vermögen aller Lutheraner in Guyenne, Limosin, Quercy, Perigord, Xaintonge und Aulnys geschenkt wurde. Sie hatten ihn vorgeschoben, um desto gewisser dieses beträchtliche Geschenk, das nach Abrechnung aller Kosten der Erhebung Jedem zwanzigtausend Thaler tragen konnte, zu erhalten. Vieilleville dankte ihnen dafür, daß sie bei dieser Gelegenheit an ihn gedacht hätten, erklärte aber, daß er sich durch ein so gehässiges und trauriges Mittel nie bereichern würde; denn es wäre nur darauf abgesehen, das arme Volk zu plagen und durch falsche Anklagen so manche

gute Familie zu ruiniren. Es wäre ja kaum der Connetable aus diesem Land mit seiner großen Armee, die schon so viel Schaden angerichtet; auch hielte er es unter seiner Würde und gegen alle christliche Pflicht, die armen Unterthanen des Königs noch mehr ins Unglück zu bringen, und eher würde er sein Vermögen dazu verlieren, als daß sein Name bei diesen Confiscationen in den Gerichten herumgezogen würde. — „Denn," setzte er hinzu, „wir würden in allen Parlamentern einregistrirt werden und den Ruf als Volksfresser verdienen; für zwanzigtausend Thaler den Fluch so vieler Weiber, Mädchens und Kinder, die im Spital sterben müssen, auf sich zu laden, heißt sich zu wohlfeil in die Hölle stürzen. Ueberdem würden wir alle Gerichtspersonen, in deren Profit wir greifen, zu Gegnern und Todfeinden haben." Er zog darauf seinen Dolch und durchlöcherte das Brevet, worauf sein Name stand; eben dieses that nun auch d'Apechon, der ganz schamroth worden war, und Biron; sie gingen alle Drei davon und ließen das Papier auf der Erde liegen. Die Andern aber, welche schon gar zu sehr auf diesen Profit gezählt hatten, waren sehr unwillig über die Gewissenhaftigkeit Vieilleville's, hoben das Brevet auf und zerrissen es unter großen Flüchen in tausend Stücke.

Kurz darauf wurde Boulogne von dem König belagert, wobei denn auch Vieilleville und sein Schwiegersohn Espinay zugegen waren. Eines Tages fiel ihm ein, daß, wie er in England Gesandter gewesen, der Herzog von Sommerset ihm einige Stichelreden über die Bravour der Franzosen gegeben hatte. Vieilleville bat daher den Hrn. von Espinay, sich in seine beste Rüstung zu werfen, wie an dem Tag einer Schlacht. Ebenso zog er selbst sich an, nahm noch drei Edelleute mit und ritt mit diesem Gefolge ganz in der Stille vor die Thore von Boulogne. Der Trompeter blies, und man verlangte zu wissen, was er wollte. Er fragte, ob der Herzog von Sommerset in dem Platz sei; — Vieilleville wäre hier und wollte eine Lanze brechen. Es wurde ihm geantwortet, daß der Herzog krank in London liege, obgleich es allgemein hieß, daß er in Boulogne sei. Er fragte darauf, ob nicht ein anderer tapferer Ritter von Rang auf den Platz kommen wollte; allein es zeigte sich Niemand. „Wenigstens," sagte er, „wird doch vielleicht ein Sohn eines Mylords sich finden, der mit einem jungen Herrn aus Bretagne, Espinay, der noch nicht zwanzig Jahre hat, sich messen will; er komme, damit wir nicht ins Lager wieder zurückkommen, ohne uns gemessen zu haben; denn es geht um die Ehre Eurer Nation, wenn sich Niemand zeigt." Endlich zeigte sich der Sohn des Mylord Dudley auf

einem schönen spanischen Pferd mit einem prächtigen Gefolge. Sobald ihn Einer von Vieilleville's Gefolge gesehen hatte, sagte Dieser zu Espinay: „Dieser Mylord ist Euer; seht Ihr nicht, wie er auf englische Art reitet? er berührt ja fast den Sattelknopf mit seinen Knien. Sitzet nur fest und senkt Eure Lanze nicht eher als drei oder vier Schritte vor ihm; denn wenn Ihr sie schon von Weitem herunterlaßt, sinkt die Spitze, Ihr verliert den Augenpunkt; denn das Auge wird von dem Visir geblendet.“ Es wurde darauf der Vertrag von beiden Seiten gemacht, daß, wer seinen Feind zur Erde wärfe, ihn nebst Pferd und Rüstung gefangen wegführen sollte.

Jetzt ritten sie Jeder an seinen Platz, legten die Lanze ein und stießen auf einander; der Engländer stürzte und ließ seine Lanze fallen, die vorbeigegangen war. Espinay hatte ihm einen so starken Stoß in die Seite gegeben, daß die Lanze brach. Sogleich springt Tailladé, Einer aus Espinay's Gefolge, vom Pferd herunter und schwingt sich auf Dudley's spanisches Roß; die Andern heben Diesen von der Erde, der Trompeter bläst Victoria, und nun eilen sie mit ihren Gefangenen dem Lager zu und verlassen in ziemlicher Verwirrung die Engländer.

Der König hatte indessen schon Nachricht davon erhalten und zog ihnen mit vielen Großen entgegen. Kaum hatten sie ihn erblickt, so stiegen sie vom Pferd, und Espinay stellte seinen Gefangenen vor und übergab ihn dem König; Dieser, indem er ihn wieder zurückgab, zog seinen Degen und schlug ihn zum Ritter.

Bald darauf nöthigte ein erschrecklicher Sturm den König, das Lager von Boulogne aufzuheben und seine Armee zurückzuziehen. Der junge Dudley bat jetzt, da sie weiter ins Land kamen, den Herrn von Espinay, seine Ranzion zu bestimmen; er könne nicht weiter und habe dringende Geschäfte in England. Einer von seinen Leuten nahm den Letztern auf die Seite und sagte ihm, daß Dudley in die Tochter des Grafen von Bethfort verliebt und auch Alles in Richtigkeit sei, sie zu heirathen. Als Espinay dieses hörte, sagte er ihm, daß er gehen könne, wenn es ihm beliebe; er verlange nur von ihm, des Hauses Espinay eingedenk zu sein, die nicht in Krieg ziehen, um reich zu werden, denn sie hätten schon genug, sondern um Ehre zu erwerben und den alten Ruhm ihrer Familie zu befestigen. Doch wolle er gerne von ihm vier der schönsten englischen Stuten annehmen; eine Großmuth, über welche Dudley nicht wenig verwundert war.

Die deutschen Fürsten beschlossen zu Augsburg, eine Gesandtschaft nach Frankreich zu schicken, um den König zu bewegen, ihnen

gegen den Kaiser (Karl V.) beizustehen, der einige Fürsten hart gefangen hielt und sie schmählich behandelte. Die Gesandtschaft bestand aus dem Herzog von Simmern, dem Grafen von Nassau, dessen Sohn, dem nachher so berühmten Prinzen Wilhelm von Oranien, und andern vornehmen Herren und Gelehrten. Man schickte ihnen bis St. Dizier entgegen und verschaffte ihnen alle Bequemlichkeiten nach ihrer Art; denn sie reisten nur fünf, sechs Stunden des Tags, und zwar vor der Mittagsmahlzeit, bei der sie dann immer bis neun oder zehn Uhr des Nachts sitzen blieben; während dieser Zeit durfte man ihnen nicht mit Geschäften kommen. Sie hatten auch mit Fleiß diese Route gewählt, um sich recht satt zu trinken; denn von St. Dizier bis Fontainebleau kommt man durch die besten Weingegenden von Frankreich.

Vieilleville wurde, als sie zwei Stunden von Fontainebleau, in Moret, sich ausruhten, zu ihnen geschickt, um sie im Namen des Königs zu bewillkommnen, welches der ganzen Gesandtschaft sehr wohl gefiel, besonders da er sie sehr gut bewirthete. Er erfuhr daselbst, daß der Graf Nassau ein Verwandter von ihm sei; Dieser wendete sich besonders an ihn, da er sehr gewandt in Geschäften war und auch die französische Sprache gut redete. Eines Tages, da Vieilleville Viele von der Gesandtschaft zum Mittagsessen hatte, unter Andern auch zwei Beisitzer des kaiserlichen Kammergerichts zu Speier und die Bürgermeister von Straßburg und Nürnberg, nahm der Graf Nassau Vieillevillen bei Seite, um ihn genauer von ihrer Sendung zu unterrichten. Diese Unterredung dauerte beinahe eine Stunde, als die vier Richter und Bürgermeister ungeduldig wurden und mit dem Grafen in einem sehr rauhen Ton anfingen, Deutsch zu reden. Dieser aber machte ihren Zorn auf eine sehr geschickte Art lächerlich, indem er ganz laut auf Französisch, welches sie nicht verstanden, sagte: „Wundern Sie Sich nicht, meine Herren, daß diese Deutschen so aufgebracht sind; denn sie sind nicht gewohnt, so bald von Tisch aufzustehen, nachdem sie so vortrefflich gegessen und so köstlichen Wein getrunken haben."

Vieilleville hinterbrachte dem König Alles, wie er es gefunden und gehört hatte. Dieser war so wohl damit zufrieden, daß er ihn den andern Morgen rufen ließ und ihn zum Mitglied des Staatsraths ernannte. Die Gesandten hatten eine feierliche Audienz bei dem König, und gleich darauf wurde Staatsrath gehalten, worinnen Heinrich II. vortrug, wie wenig rathsam es sei, Krieg mit dem Kaiser anzufangen. Nach dem König nahm sogleich der Connetable von Montmorency außer der Ordnung das Wort und stimmte gegen den Krieg; ihm folgten die Uebrigen,

bis die Reihe an Vieillevillen kam, der der ganzen Versammlung auf eine sehr bündige Art vorstellte, wie es die Ehre der Krone erfordere, den deutschen Fürsten beizustehen. Er eröffnete sodann dem König in Geheim, was ihm der Graf Nassau anvertraut hätte, daß nämlich der Kaiser sich in Besitz von Metz, Toul, Verdün und Straßburg setzen wollte, welches dem König sehr nachtheilig sein würde. Der König sollte daher ganz in der Stille sich dieser Städte, die eine Vormauer gegen die Champagne und Picardie waren, bemächtigen. „Und was den Vorwurf betrifft, Herr Connetable," indem er sich zu ihm wendete, „den Sie soeben bei Ablegung Ihrer Stimme geäußert, daß die Deutschen ebenso oft ihren Sinn ändern, als ihren Magen leeren, und leicht eine Verrätherei hinter ihrem Anerbieten stecken könne, so wünschte ich lieber mein ganzes Vermögen zu verlieren, als daß ihnen dieses zu Ohren käme; denn wenn solche souveräne Fürsten, wie diese sind, davon einer dem Kaiser bei seiner Wahl den Reichsapfel, der die Monarchie anzeigt, in die linke Hand, der andre den Degen, um sich zu schützen, in die rechte giebt, und der dritte ihm die kaiserliche Krone aufsetzt, weder Treu noch Glauben halten, unter was für einer Race Menschen soll man diese denn finden?"

Auf dieses wurde auch der Krieg beschlossen, und zu Ende des März 1552 sollte die Armee auf der Grenze von Champagne beisammen sein, welches auch mit unglaublicher Geschwindigkeit geschah. Der Connetable nahm durch Kriegslist **Metz** weg, und kurz darauf hielt der König daselbst seinen Einzug. Bei dieser Gelegenheit musterte er seine Armee und fand unter Andern fünfhundert Edelleute, die er nie hatte nennen hören, sehr gut equipirt. Der König übergab dieses schöne Corps dem jungen Espinay, Vieilleville's Tochtermann, welcher auch an der Spitze desselben tapfre Thaten verrichtete.

Die Einnahme von Metz war aber auch die einzige Frucht dieser Ausrüstung; denn die andern Städte waren aufmerksam geworden, und man fand sie gerüstet. Auch ließen die deutschen Fürsten den König wissen, daß ihr Friede mit dem Kaiser gemacht sei. Dieser Letztere hatte sich kaum der einheimischen Feinde entledigt, als er mit einer zahlreichen Armee gegen Straßburg rückte, den Franzosen die eroberten Grenzstädte wieder wegzunehmen. Auf das erste Gerücht dieses Einfalls warf sich der Herzog von Guise mit einem zahlreichen, tapfern Adel in die Stadt **Metz**, auf welche man den Hauptangriff erwartete. **Verdün** bekam der Marschall von St. André zu vertheidigen, und in **Toul**, wohin der König den Herrn von Vieilleville bestimmt hatte, hatte

sich der Herzog von Nevers geworfen, ohne einen königlichen Befehl dazu abzuwarten. Der König ließ es auch dabei, so gern er Vieilleville belohnt hätte, und schickte Diesen nach Verdün, um dem Marschall von St. André, dessen Lieutenant er noch immer war, bei Vertheidigung dieser Stadt gute Dienste zu leisten.

Vieilleville ließ Verdün sehr befestigen; allein zu seinem größten Verdruß erfuhr man, daß der Herzog von Alba nicht auf diesen Platz losgehen würde, sondern die Belagerung von Metz angefangen hätte. Er nahm sich daher vor, die kaiserliche Armee, die sich wegen ihrer Größe sehr ausdehnen mußte, so viel möglich im Freien zu beunruhigen und sie in enge Grenzen einzuschließen. Auch that er dem Feind durch einige unvermuthete Ueberfälle vielen Schaden. Er erfuhr, daß die Stadt Estain in Lothringen, welches Land vom Kaiser und den Franzosen für neutral erklärt war, den Kaiserlichen viele Lebensmittel zuführte, und beschloß daher, sich von Estain Meister zu machen. Er kam vor die Thore, nur von zwölf Edelleuten zu Pferde begleitet, deren Jeder einen Bedienten bei sich hatte; er selbst hatte vier Soldaten, als Bedienten gekleidet, bei sich. Ein kleines Corps ließ er in einiger Entfernung ihm nachkommen, das auf den Ruf der Trompete herzueilen sollte. Vor dem Thore ließ er den Maire und den Amtmann rufen und machte ihnen Vorwürfe, daß sie die Feinde der Krone unterstützten. Sie entschuldigten sich damit, daß sie thun müßten, was ihre Herrschaft ihnen beföhle und das Beste ihrer Unterthanen mit sich brächte, die ihre Landesproducte gern mit Vortheil an Mann bringen wollten. „Und wie," sagte Vieilleville, „können wir nicht auch etwas für unser Geld haben?" — „O, warum nicht?" antworteten sie. — „Nun, so geht," befahl er den Bedienten, „und holt für uns und unsere Pferde für sechs Thaler! Blas, Trompeter, unterdessen ein lustiges Stückchen, denn bald werdet Ihr Euch was zu Gute thun." Die wenigen Lanzenknechte, so der Amtmann bei sich hatte, wollten zwar den Bedienten den Eingang streitig machen, aber sie wurden übel zusammengestoßen. Die vier Soldaten stiegen sogleich auf das Fallgatter, daß es nicht heruntergelassen werden konnte. Jetzt waren schon die zwölf Pferde in dem Thor, und nun kam auch das Corps an, drang mit in die Stadt, und so waren sie Meister derselben. Zehn bis zwölf Spanier, unter Andern ein Verwandter des Herzogs von Alba, waren bei dem Amtmann, hatten aber Lärm gehört und über die Stadtmauer sich gerettet. Vieilleville war so aufgebracht darüber, daß er den Neffen des Amtmanns, der ihnen durchgeholfen hatte, aufhängen ließ.

Sechs Tage nach dieser Expedition überfiel er das Dorf Rougerieules, worin fünf Compagnien Lanzenknechte und ebenso viele Schwadronen Reiter lagen. Die Deutschen in dem Dorfe wurden überfallen und Alle niedergemacht oder gefangen. Des Morgens um sieben Uhr war Alles vorbei und Vieilleville schon wieder auf dem Weg, so daß, als ein Theil der Armee des Markgraf Albert's von Brandenburg gegen ihn ausrückte, sie nur das leere Nest fanden.

Vieilleville ging nach Verdün zurück, um seinen Leuten und sich Ruhe zu gönnen; denn er war drei Wochen lang bei strenger Kälte in kein Bette gekommen, hatte auch die Kleider nicht abgelegt. Es freute ihn sehr, als er in die Hauptkirche von Verdün kam, die Fahnen, welche er dem Feinde abgenommen und dem Marschall von St. André geschickt hatte, rechts und links in zwei Reihen hangen zu sehen. Er fügte diesen noch die letzt eroberten elf Fahnen und Standarten bei, und so überschickten sie dem König zweiundzwanzig Stücke.

Kaum waren aber acht Tage verflossen, so kam ein Courier vom König an Vieilleville, durch den er Befehl erhielt, sich nach Toul zum Herzog von Nevers zu begeben und Diesem beizustehen, indem zu befürchten sei, daß der Kaiser, der mit Metz nicht fertig werden könnte, Toul belagern würde. Er möchte so viel Volk als möglich aus Verdün mit sich nehmen, um den Herzog zu verstärken, ohne jedoch den Marschall von St. André zu sehr zu schwächen; denn man wußte noch nicht eigentlich, welchem von beiden Plätzen es gälte. Vieilleville nahm nur wenig Mannschaft mit sich und ließ die erfahrensten Capitäns bei dem Marschall.

Gleich den andern Tag war Conseil bei dem Herzog von Nevers, worin beschlossen wurde, den Albanesern und Italienern, die in Pont-à-Mousson in sehr starker Anzahl lägen, auf alle nur mögliche Art zu Leibe zu gehen und ihren Streifereien ein Ende zu machen. Vieilleville erbot sich, mit seinen aus Verdün mitgebrachten Soldaten den Anfang zu machen, und versprach, die Räubereien, welche jene Garnison verübt hatte, reichlich zu vergelten. Er schickte gleich nach obiger Berathschlagung einen seiner Vertrauten und Spionen, deren er zwei bei sich hatte, heimlich nach Pont-à-Mousson, wohl unterrichtet von dem, was er bei den Fragen, die man an ihn thun würde, antworten sollte und auf was er sorgfältig zu merken habe. Er sollte vorgeben, als gehörte er zum Hause der verwittweten Herzogin von Lothringen, Christine, einer Nichte des Kaisers, und habe von ihr Aufträge

ins kaiserliche Lager. Er ging spät aus, um eine giltige Entschuldigung zu haben, daß er diesen Tag nicht weiter reiste, damit er die Stärke der Feinde, und was sie im Werk haben könnten, desto eher entdecken möchte. Dieser gewandte und entschlossene Mensch machte sich also, ohne daß Jemand etwas davon wußte, mit seiner gelben Schärpe, die das lothringische Zeichen der Neutralität war, auf den Weg und kam in weniger als drei Stunden vor den Thoren von Pont-à-Mousson an. Man fragte ihn, wo er herkomme, wo er hinwolle, was er zu verrichten und ob er Briefe habe. Er verlangte, vor die Befehlshaber geführt zu werden, so gewiß war er seiner Antworten. Da er vor sie kam (es waren diese Don Alphonso d'Arbolancqua, ein Spanier, und Fabricio Colonna, ein Römer), wußte er ihnen auch auf Alles so schicklich zu antworten, daß sie ihn nicht fangen, noch seine eigentliche Bestimmung entdecken konnten. Er bat sich nun die Erlaubniß aus, in sein Logis zu gehen, und fragte, ob sie nichts bei Sr. kaiserl. Majestät zu bestellen hätten; er hoffe, morgen dort zu sein, und würde ihnen treue Dienste leisten.

Sie fragten ihn, da er durch Toul gereist sei, ob er nicht wisse, daß Truppen von Verdün angekommen, die ein gewisser Vieilleville angeführt. Hierauf fing er an: „O diese verdammte französische Kröte! Neulich ließ er zu Estain, das er überfiel, einen meiner Brüder hängen, der bei meinem Onkel, dem Amtmann, war, weil er Spaniern über die Stadtmauer geholfen hatte. Daß ihn die Pest treffe! Mich kostet es mein Leben, oder ich räche mich an ihm; denn die Ungerechtigkeit war zu groß, da wir doch Alle verbunden sind, dem Herrn, dem wir dienen, Alles zu thun, wie dies der Fall bei dem Kaiser und meiner Gebieterin ist. Denn wenn zwei dieser Herren wären gefangen worden, so hätte man viele heimliche Geschäfte von Sr. kaiserl. Majestät erfahren. Und dieser Wütherich hat meinen armen Bruder tödten lassen, und er hatte keine weitere Farbe, seine Uebelthat zu beschönigen, als daß sie die Neutralität gebrochen hätten. Verdammt sei er auf ewig!“

Fabricio Colonna und Don Alphonso, die um Vieilleville's Expeditionen recht gut wußten und besonders diesen letzten Umstand kannten, merkten hoch auf. Sie nahmen ihn bei Seite und versprachen ihm, den Tod seines Bruders zu rächen, wenn er thun würde, was sie ihm sagten. Er antwortete darauf, daß er auch sein Leben dabei nicht schonen würde; aber er bitte sie, vorher zum Kaiser gehen zu dürfen, um die Botschaft seiner Gebieterin zu überbringen. Sie fragten ihn, warum er keine Briefe habe.

„Weil,“ sagte er, „meine Botschaft gewisse Staatsgeheimnisse des Königs von Frankreich enthält. Würde ich nun mit Briefen ertappt, so könnte ich die ganze Provinz ins Unglück stürzen; denn durch dieses ist die Neutralität verletzt, und ich wäre in Gefahr, gefangen oder wenigstens gefoltert zu werden.“ Sie ließen sich mit diesem zufriedenstellen und, da sie ihn schon gewonnen glaubten, ihn in sein Logis zurückführen, mit dem Befehl, ihm das Thor von Metz mit dem frühesten Morgen zu öffnen, ohne sich um seine Geschäfte zu bekümmern.

Mit Anbruch des Tages zeigt er sich am Thor, das ihm auch ohne weiteres Nachfragen geöffnet wird. Er geht ins Lager, bleibt daselbst den ganzen Tag und weiß den Herzog von Alba so einzuschläfern, daß er sogar einen Brief von ihm an Fabricio und Alphonso, ihre Geschäfte betreffend, erhält, worin ihnen besonders aufgetragen wird, auf einen gewissen französischen Befehlshaber Namens Vieilleville, der dem Lager des Markgrafen Albert sehr vielen Schaden zugefügt und jetzt sichern Nachrichten zufolge seit zwei Tagen mit Truppen in Toul angekommen, aufmerksam zu sein. Vorzüglich befahl man ihnen den Ueberbringer dieses Briefs an, dessen Eifer für den Dienst Sr. Majestät bekannt sei. Sie sollten daher keinen Anstand nehmen, ihn zu gebrauchen.

Gleich nach Empfang des Briefs lobten ihn diese spanischen Herren sehr und sagten ihm, daß er gar nicht nöthig gehabt hätte, das Certificat seiner Treue vom Herzog von Alba mitzubringen; denn seit gestern schon hätten sie sich durch seine Reden überzeugt, daß er kaiserlich gesinnt sei. Wenn er reich werden wollte, sollte er nur alles Mögliche anwenden, den Feldherrn Vieilleville, der dem Lager des Markgrafen so geschadet habe, in ihre Hände zu bringen. Er antwortete darauf, daß er nichts anders verlange, wenn er es dahin bringe, als daß er ihn umbringen dürfe, damit er ihm das Herz aus dem Leibe reiße, um sich wegen Ermordung seines Bruders zu rächen. Er forderte sie noch dazu auf, ihm als treuen Diener des Kaisers mit Macht bei dieser Unternehmung beizustehen; denn sein Bruder sei im Dienst Sr. kaiserl. Majestät gehängt worden.

Sie, die diesen Eifer mit Thränen begleitet sahen, denn diese hatte er in seiner Gewalt, zweifelten nun gar nicht mehr, umarmten ihn, und Don Alphonso will ihm eine goldene Kette, funfzig Thaler werth, umhängen; aber er verwirft dieses Geschenk mit Unwillen und sagt, daß er nie etwas von ihnen nehmen würde, wenn er nicht dem Kaiser einen ausgezeichneten Dienst geleistet, und bei einer andern Gelegenheit als hier, wo sein

eigenes Interesse am Meisten im Spiel sei; denn er habe hier sein eigen Blut zu rächen. Zugleich bat er sie, nicht weiter in ihn zu dringen und ihm nur freie Hand zu lassen. Nur sollten sie ihm jetzt erlauben, sich seiner guten Gebieterin sogleich zu zeigen; er verspreche, auf seiner Rückkunft ihnen gute Nachrichten zu bringen.

Eine so edelmüthige Weigerung, das Geschenk anzunehmen, und alle die schönen Worte brachten Don Alphonso und Fabricio ganz in die Schlinge, so daß sie seine Treue gar nicht mehr in Zweifel zogen. Sie ließen ihn jetzt abreisen, um ihn bald wiederzusehen.

Er machte sich nun sogleich auf den Weg und kam zu Vieilleville zurück, der ihn schon für verloren hielt; denn er war schon drei Tage ausgeblieben. Die Nachrichten, welche er mitbrachte, gaben Jenem eine kühne und seltsame Kriegslist ein, welche er auch sogleich ins Werk setzte, ohne einen Menschen dabei zum Vertrauten zu machen. Er instruirt ihn, nach Pont-à-Mousson zurückzugehen und den Spaniern zu hinterbringen, daß Vieilleville mit Anbruch des Tages nach Condé sur Mozelle reiten würde, um mit seiner Gebieterin, die daselbst sich aufhielt, Unterhandlungen zu pflegen; denn die Herzogin fürchte, wenn der Krieg zwischen Frankreich und dem Kaiser noch lange dauern sollte, man möchte ihren Sohn das Piemonteserstückchen tanzen lassen (ihn, wie den Herzog von Savoyen, um sein Land bringen); er solle aber ja sich der nämlichen Worte bedienen. Er solle noch hinzusetzen, daß Vieilleville, der die Garnison von Pont-à-Mousson fürchte, hundertundzwanzig Pferde, und darunter einige gepanzerte, zur Begleitung mit sich nehmen würde. Er brauche übrigens gar nicht sehr zu eilen, damit Vieilleville Zeit habe, seine Anstalten zu machen, und könne er nur den gewöhnlichen Schritt seines Pferdes reiten.

Des Nachts um elf Uhr ritt der Kundschafter weg und kam um zwei Uhr nach Mitternacht bei den Spaniern in Pont-à-Mousson an, welche durch seinen Bericht in ein frohes Erstaunen gesetzt werden. Mit möglichster Schnelligkeit machen sie ihre Anstalten, diesen glücklichen Fang zu thun, an dem sie gar nicht mehr zweifelten. Die ganze Garnison, die noch einmal so stark war als der Feind, dem man sie entgegenführte, mußte ausreiten, so daß nur etwa funfzig Schützen in der Stadt zurückblieben, und man hielt sich des Sieges schon für gewiß.

Vieilleville hatte indessen, sobald der Kundschafter aus den Thoren von Toul war, alle seine Hauptleute bei dem Herzog von

Nevers zusammenberufen und ihnen erklärt, daß er ein muthiges Unternehmen vorhabe, wobei sie sich aber nicht verdrießen lassen müßten, zehn Stunden zu Pferde zuzubringen. Er versicherte ihnen, es würde dabei etwas herauskommen und sie viel Ehre und Vortheil davontragen. Alle waren es zufrieden und machten sich sogleich bereit. Sie zogen aus der Stadt aus, ritten dritthalb Stunden lang bis an die Brücke gegen das Holz von Rouzières. Hier vertheilte Vieilleville die Truppen und legte sie an verschiedene Plätze in Hinterhalt. Er selbst hielt mit hundertundzwanzig Pferden die Ebene, und Alles, was ihm in den Weg kam, arbeitende Landleute oder Wanderer, wurde festgehalten, damit der Feind nichts erfahren könnte. Sobald man den Feind sähe, sollte man machen, was er mache; die Trompeter sollten auf Gefahr ihres Kopfes nicht blasen, bis er es befähle. Noch muß man bemerken, daß er in der Abwesenheit seines Kundschafters sich in der ganzen Gegend umgesehen hatte, um die Lage recht inne zu haben, wo er als ein erfahrner Soldat seinen Hinterhalt am Besten anlegen könnte.

Nachdem Alles auf diese Weise angeordnet war, verflossen kaum drei Stunden, als der Feind sich zeigte. „Wenden wir uns um nach Toul zurück," sagte Vieilleville, „als wenn wir fliehen wollten, jedoch in langsamem Schritte, und fangen sie an, uns in Galopp zu verfolgen, so galoppiren wir auch, bis sie an unserm Hinterhalt vorbei sind. Geschieht dieses, so sind sie unser, ohne daß wir nur einen Mann verlieren."

Der Feind, der sie fliehen sah, setzte ihnen in starkem Galopp nach mit einem schrecklichen Siegesgeschrei. So wie sie den Hinterhalt hinter sich haben, commandirt Vieilleville „Halt!" und läßt den Trompeter blasen. Zugleich machen sie Fronte gegen den Feind und rüsten sich zum Angriff. Augenblicklich bricht nun auch der Hinterhalt hervor, hundertundzwanzig Pferde von der einen Seite, funfzig leichte Reiter von der andern, von einer dritten zweihundert Schützen zu Pferde, die unter einem unglaublichen Schreien und Trommelgetöse in vollem Rennen dahersprengen, welches die Feinde so überraschte, daß sie ganz bestürzt „Tradimento! tradimento!" riefen. Unterdessen warf Vieilleville Alles nieder, was ihm entgegenkam. Schüsse fielen von allen Seiten, daß man nur schreien hörte: „Misericordia, Signor Vieillevilla . . . Buona Guerra, Signori Francesi!" Der Kugelregen warf in ganzen Haufen Menschen und Pferde dahin, so daß Vieilleville das Gefecht und Gemetzel aufhören ließ, und der übriggebliebene Theil ergab sich, nachdem er die Waffen weg-

geworfen, auf Gnade und Ungnade. Zweihundertunddreißig blieben auf dem Platz, und Fünfundzwanzig wurden verwundet, unter denen auch der Anführer Fabricio Colonna sich befand. Die Uebrigen blieben gefangen und kam auch nicht ein Einziger davon, der das Unglück seiner Kameraden nach Pont-à-Mousson hätte berichten können.

Nach dieser tapfern und siegreichen Unternehmung schickte Vieilleville einen Theil seiner Leute nebst dem gefangenen feindlichen Anführer zum Herzog von Nevers zurück; die andern Verwundeten oder Gefangenen aber wurden an einen sichern Ort gebracht. Die drei erbeuteten Standarten, ließ er dem Herzog sagen, könne er noch nicht mitschicken, da er sie zu einer Unternehmung nöthig habe, die ihm in dem Augenblick in den Sinn käme. Als man in ihn drang, zu sagen, was dies für ein Unternehmen sei, antwortete Vieilleville, er sei keiner von den Thoren, die das Bärenfell verkaufen, ehe sie ihn gefangen haben. Auch wollte er es nicht machen wie Fabricio Colonna, der ihn an seinen Kundschafter geschenkt habe, um ihn zu tödten, und jetzt selbst von seiner Gnade abhänge.

Nachdem Jene weggeritten, rufte Vieilleville seinen Kundschafter und sagte ihm: „Nimm meine weiße Standarte, meinen Kopfhelm und meine Armschienen und gehe nach Pont-à-Mousson. Bist Du eine Viertelstunde von der Stadt, so fange an zu galoppiren und rufe „Victoria!", sage, daß Colonna den Vieilleville und sein ganzes Corps geschlagen, und daß er ihn mit dreißig oder vierzig andern französischen Edelleuten gefangen bringe. Zeige ihnen zum Wahrzeichen meine Waffen. Hier hast Du vier unbekannte Diener, die Dir sie tragen helfen. Nimm noch einen Bündel zerbrochener Lanzen mit dem weißen französischen Fähnchen, um Deine Rede zu unterstützen. Zeige ihnen ein recht fröhliches Gesicht und schimpfe auf mich, was Du nur immer kannst, daß Du in zwei Stunden mein Herz aus dem Leibe sehen müßtest, wenn ich es nicht mit zehntausend Thalern auslöste. Vergiß aber nicht, sobald Du im Thor bist, auf dasselbe zu steigen, als wolltest Du meine Feldzeichen daselbst aufhängen, und halte Dich bei dem Fallrechen und Fallbrücken auf, daß man sie nicht niederlasse. Gott wird das Weitere thun."

Süligny, so hieß der Kundschafter, machte sich frisch auf, um seinen Auftrag zu vollziehen, dem er auch pünktlich nachkam. Unterdessen befiehlt Vieilleville allen Lanzenknechten und Schützen, das weiße Feldzeichen zu verbergen und die rothen Schärpen der Todten und sonst Alles, was sie von kaiserlichen oder burgundi-

schen Zeichen an sich tragen, anzulegen. Von den eroberten spanischen Standarten gab er eine dem Herrn von Montbourger, die andere dem von Thüré und die dritte dem von Mesnil-Barré mit dem Befehl, alle Die, so aus der Stadt herauskämen, um die französischen Gefangenen zu sehen, umzubringen, wenn es nicht Einwohner seien. Vergäße aber Don Alphonso sich so sehr, daß er selbst den Platz verließe, um dem Colonna über einen so wichtigen Sieg Glück zu wünschen, so sollten sie ihn festhalten und entwaffnen, ohne ihm jedoch etwas Anderes zu Leid zu thun. „Jetzt voran im Namen Gottes!" sagte er; „die Stadt ist unser, wenn sich Niemand verräth."

Jedermann stand erstaunt da, denn er hatte sich Niemanden vorher entdeckt, und wußte man nicht, was er im Schild führte, als er den Kundschafter abschickte. Dieser sprengte, sobald er sich der Stadt näherte, mit seinen vier Waffenträgern im Galopp an und rief: „Victoria! Victoria! der verdammte Hund von Franzmann, der Vieilleville, und seine Leute alle sind geschlagen. Fabricio führt ihn gefangen dem Don Alphonso zu. Hier sind seine Waffen, seine Armschienen, sein Feldzeichen. Mehr als hundert Todte liegen auf dem Platz, die Andern alle sind geschlagen oder verwundet. Man hätte sie Alle sollen in Stücken hauen, wenn es nach meinem Sinn gegangen wäre. Victoria! Victoria!"

Die Freude unter den Soldaten war so groß, daß die Wenigen, so zurückgeblieben, die Zeit nicht erwarten konnten, Vieilleville zu sehen und Fabricio alle Ehre zu erzeigen; denn man zweifelte gar nicht an der Wahrheit. Don Alphonso, sobald er die Waffen und Armschienen, eines Prinzen würdig, so viele Lanzenstücke und weiße Standarten sah, fragte weiter nicht, sondern setzte sich zu Pferde und ritt, begleitet von zwanzig Mann, dem Fabricio entgegen. Orvaulx und Olivet, ganz roth gekleidet, kommen ihm mit dem Geschrei entgegen: „Victoria! Victoria! los Franceses son todos matados!" (die Franzosen sind alle getödtet). Alphonso, dem dieses Geschrei und die Sprache gar wohl gefiel, ging immer vorwärts. Auf einmal fallen sie über ihn her, umringen ihn, machen Alles nieder, was er bei sich hat, selbst die Bedienten, und nehmen ihn gefangen. Es kamen der Reihe nach immer Mehrere nach, aber Alle hatten dasselbe Schicksal.

Nun befahl Vieilleville dem Mesnil-Barré, dem Don Alphonso die Standarte, welches gerade die von seiner Compagnie war, in die Hand zu geben und ihn zwischen den zwei Andern reiten

zu lassen. Einer, Namens le Grec, der Spanisch redete, mußte ihm sagen, daß, wenn er bei Annäherung gegen die Stadtthore nicht „Victoria!“ schrie, er eine Kugel vor den Kopf bekäme. Mesnil-Barré sollte dieses ausführen. Alles fing jetzt an zu galoppiren, als man einen Büchsenschuß vor den Thoren war. Le Grec war voran, der auf Spanisch Wunder erzählte, so daß die Garnison, die ächt spanisch war, als sie Alphonso unter den Galoppirenden und Schreienden sah, Platz machte und Alles hereinließ. Man ließ ihnen aber nicht mehr Zeit, die Brücke aufzuziehen; denn plötzlich änderte man die Sprache und hieb sie Alle zusammen. „France, France!“ wird jetzt gerufen, die Schützen kommen auch dazu und besetzen die Thore, und so ist Vieilleville Herr der Stadt. Man fand in derselben einen unerwartet großen Vorrath von Proviant, welchen die verwittwete Herzogin von Lothringen durch den Fluß heimlich hatte hinschaffen lassen, um unter der Hand die Armee des Kaisers, ihres Onkels, davon zu erhalten.

Was Don Alphonso anbetrifft, so fand man ihn den andern Morgen ganz angekleidet todt auf seinem Bette ausgestreckt. Vincent de la Porta, ein neapolitanischer Edelmann, dem er von Vieillevillen war übergeben worden, hatte ihn nicht dahin bringen können, sich auszukleiden, ob er gleich sehr in ihn drang. Die Kälte konnte nicht Schuld an seinem Tode sein; denn der Edelmann und sechs Soldaten, mit denen er die Wache hielt, unterhielten im Zimmer ein so großes Feuer, daß man es kaum darin aushalten konnte. Es war Verzweiflung und Herzeleid, sich so leichtsinnig in die Falle gestürzt zu haben, was ihm das Leben gewaltsamerweise nahm. Dazu kam noch die Schande und die Furcht, vor seinem Herrn jemals zu erscheinen, der ohnedem schon gegen alle Feldherrn und vornehme Officiere seiner Armee aufgebracht war, wie ihm der Herzog von Alba den Tag vor seiner Gefangennehmung geschrieben hatte; denn dieses war der Inhalt des Briefs, den le Grec ins Französische übersetzte, wo einige lächerliche Züge vorkommen. Der Brief fing nach einigen Eingangscomplimenten also an:

„Der Kaiser, der wohl wußte, daß die Bresche (vor Metz) ziemlich beträchtlich sei, aber keiner seiner Officiere sich wagte, hineinzudringen, ließ sich von vier Soldaten dahin tragen und fragte, da er sie gesehen, sehr zornig: „Aber um der Wunden Gottes willen! warum stürmt man denn da nicht hinein? Sie ist ja groß genug und dem Graben gleich; woran fehlt es denn bei Gott?“ Ich antwortete ihm, wir wüßten für gewiß, daß

der Herzog von Guise hinter der Bresche eine sehr weite und große Verschanzung angelegt habe, die mit unzähligen Feuerschlünden besetzt sei, so daß jede Armee dabei zu Grund gehen müßte. „Aber, beim Teufel!" fuhr der Kaiser weiter fort, „warum habt Ihr's nicht versuchen lassen?" Ich war genöthigt, ihm zu antworten, daß wir nicht vor Düren, Ingolstadt, Passau, noch andern deutschen Städten wären, die sich schon ergeben, wenn sie nur berennt sind; denn in dieser Stadt seien zehntausend brave Männer, sechzig bis achtzig von den vornehmsten französischen Herrn und neun bis zehn Prinzen von königlichem Geblüt, wie Se. Majestät aus den blutigen und siegreichen Ausfällen, bei denen wir immer viel verloren, ersehen könnten. Auf diese Vorstellungen wurde er nur noch zorniger und sagte: „Bei Gott, ich sehe wol, daß ich keine Männer mehr habe; ich muß Abschied von dem Reich, von allen meinen Planen, von der Welt nehmen und mich in ein Kloster zurückziehen; denn ich bin verrathen, verkauft, oder wenigstens so schlecht bedient, als kein Monarch es sein kann; aber, bei Gott, noch ehe drei Jahre um sind, mach' ich mich zum Mönch." —

„Ich versichere Euch, Don Alphonso, ich hätte sogleich seinen Dienst verlassen, wenn ich kein Spanier wäre. Denn ist er bei dieser Belagerung übel bedient worden, so muß er sich an Brabançon, Feldherrn der Königin von Ungarn, halten, der diese Belagerung hauptsächlich commandirt und gleichsam als ein Franzose anzusehen ist, so wie auch die Stadt Metz im französischen Klima liegt; und rühmte er sich überdies, ein Verständniß mit vielen Einwohnern zu haben, unter denen die Tallanges, die Baudoiches, die Gornays, lauter alte Edelleute der Stadt Metz seien. Auch haben wir die Stadt von ihrer stärksten Seite angegriffen, unsere Minen sind entdeckt worden und haben nicht gewirkt; so ist uns Alles übel gelungen und gegen alle Hoffnung schlecht von Statten gegangen. Wir haben Menschen und Wetter bekriegen müssen. Er bereut es nicht und bleibt dabei, und um seine Halsstarrigkeit zu decken, greift er uns an und wirft auf uns alles Unglück und seine Fehler. Alle Tage sieht er sein Fußvolk zu Haufen dahinstürzen, und besonders unsere Deutschen, die im Koth bis an die Ohren stecken. Schickt uns doch ja die elf Schiffe mit Erfrischungen, die uns Ihre Durchlaucht von Lothringen bestimmt haben; denn unsere Armee leidet unendlich. Vor allem Andern aber seid auf Eurer Hut gegen Vieilleville, der von Verdün nach Toul mit Truppen gekommen; denn der Kaiser ahnt viel Schlimmes, da er schon lange her seine Tapferkeit und Verschlagen-

heit kennt, so daß er sogar sagt, ohne ihn wäre er jetzt König von Frankreich; denn als er in die Provence, ins Königreich eingedrungen, sei Vieilleville ihm zuvorgekommen und habe sich durch eine feine Kriegslist von Avignon Meister gemacht, daß der Connetable seine Armee zusammenziehen konnte, die ihn hinderte, weiter vorzudringen. Ich gebe Euch davon Nachricht, als meinem Verwandten; denn es sollte mir leid thun, wenn unsere Nation, die er jedoch weniger begünstigt und in Ehren hält als andere, dem Herrn mehr Ursache zur Unzufriedenheit gäbe" u. s. f. Nach Lesung dieses Briefes war es klar, welches die wahre Ursache seines Todes gewesen; denn Alphonso hatte gegen alle darin enthaltene Punkte gefehlt.

Der Herzog von Nevers kam auf diese Nachrichten selbst vor den Thoren von Pont-à-Mousson an, eben da man sich zum Mittagsessen setzen wollte. Vieilleville ging ihm sogleich entgegen; es wurde beschlossen, einen Courier an den König abzuschicken, dem man auch den Brief des Herzogs von Alba an Don Alphonso mitzugeben nicht vergaß. Einen andern Kundschafter, mit Namen Habert, schickte man ins kaiserliche Lager, um aufmerksam zu sein, wenn der Herzog von Alba etwas gegen Pont-à-Mousson unternehmen würde; denn die Stadt war sehr schlecht befestigt, und Vieilleville war der Meinung, sie lieber sogleich zu verlassen, als zu befestigen, um die Neutralität nicht zu verletzen und dem Kaiser keine Ursache zu geben, sich der andern Städte von Lothringen zu versichern.

Den andern Tag schlug Vieilleville vor, unter dem Schutz der kaiserlichen Feldzeichen einige Streifereien in der Gegend vorzunehmen und so die Feinde anzulocken. Der Herzog von Nevers wollte aller Widerrede ungeachtet dabei sein; doch überließ er Vieilleville alle Anstalten und das Commando. Sie zogen mit ungefähr vierhundert Mann aus und machten auf dem Weg viele Gefangene, da einige feindliche Trupps ihnen in die Hände ritten, die sie für Spanier und Deutsche hielten. So kamen sie bis Corney, den halben Weg von Pont-à-Mousson nach Metz und nur zwei kleine Stunden vom kaiserlichen Lager. Da sie hier nichts fanden, trug Vieilleville, ungeachtet sie nicht sicher waren, dennoch darauf an, noch eine halbe Stunde weiter vorwärts zu gehen. Auf diesem Weg trafen sie ein großes Convoi von sechzig Wagen unter einer Bedeckung von zweihundert Mann an, die ihnen alle in die Hände fielen. Jetzt war es aber zu spät, um nach Pont-à-Mousson zurückzukommen; denn sie waren auf vier Stunden entfernt, und es schneite außerordentlich stark. Es wurde

daher beschlossen, in Corney zu übernachten, obgleich ein sehr unbequemes Nachtquartier daselbst war. Gleich den andern Morgen wurde wieder ausgeritten; diesmal traf man auf sechs Wagen mit Wein und andern ausgesuchten Lebensmitteln, welche die Herzogin von Lothringen dem Kaiser, ihrem Onkel, für seine Tafel schickte. Acht Edelleute und zwanzig Mann begleiteten diese Leckerbissen, worunter unter andern zwölf Rheinlachse und die Hälfte in Pasteten waren. Wie sie die rothen Feldzeichen sahen, riefen sie: „Da kommt die Escorte, so der Kaiser uns entgegenschickt!" Wie groß war aber nicht ihr Erstaunen, als sie auf einmal rufen hörten: „France!" und Alle gefangen genommen wurden.

Einer von den gefangenen Edelleuten, Namens Vignaucourt, fragte, ob dieser Trupp nicht dem Herrn von Vieilleville zugehörte. „Warum?" fragte Vieilleville selbst. — „Weil er es ist, der Pont-à-Mousson mit den kaiserlichen Feldzeichen eingenommen hat, worüber der Kaiser außerordentlich aufgebracht ist. Ich war gestern bei seinem Lever, und ich hörte ihn schwören, daß, wenn er ihn ertappte, er ihm übel mitspielen wollte. „„Dieser Verräther Vieilleville,"" sagte er, „„hat mit meinem Feldzeichen Pont-à-Mousson weggenommen und mit kaltem Blut meinen armen Don Alphonso umgebracht, auch alle darin befindliche Kranke tödten lassen und die Lebensmittel, die für mich bestimmt waren, weggenommen. Aber ich schwöre bei Gott dem Lebendigen, daß, wenn er jemals in meine Hände fällt, ich ihn lehren will, solche Treulosigkeiten zu begehen und sich meines Namens, meiner Waffen und Zeichen zu meinem Schaden zu bedienen. Auch der mächtigste und tapferste Fürst müßte auf diese Art hintergangen werden. Er soll versichert sein, daß ihm nichts anders bevorsteht, als gespießt zu werden, und verdamm' ich ihn von diesem Augenblick an zu dieser Strafe, wenn ich ihn bekomme. Und Ihr Andern, Euch mein' ich, die Ihr mein Heer commandirt, was für Leute seid Ihr, daß Ihr nichts gegen diesen Menschen unternehmt? denn ich hörte noch gestern von Jemand, der mir treu ist, daß er noch immer alle Tage mit seinen Soldaten herumstreift in rothen Schärpen mit den spanischen und burgundischen Feldzeichen, unter welchen er viele Tausend meiner Leute ermordet; denn Niemand setzt ein Mißtrauen darein. Beim Teufel auch, seid Ihr Leute, so etwas zu ertragen, und liegt Euch meine Ehre und mein Dienst nicht besser am Herzen?"" Auf diese zornige Aeußerung entstand unter den Prinzen und Grafen, die in seinem Zimmer waren, ein Gemurmel, und sie entfernten sich voll Zorn.

Vieilleville mag sich in Acht nehmen; denn sie sind sehr giftig auf ihn, besonders die Spanier, wegen des Don Alphonso d'Arbolancqua, den er auf eine so grausame Art hat umbringen lassen."

Vieilleville antwortete darauf, daß Don Alphonso auf seinem Bette todt gefunden worden und Niemand seinen Tod befördert hätte. Vieilleville würde lieber wünschen, niemals gelebt zu haben, als sich einer solchen That schuldig zu wissen. Er fürchte sich jedoch nicht vor des Kaisers Drohungen. Seine Ehre erfordere, zu beweisen, daß es eine Unwahrheit sei, ihn einer solchen Unmenschlichkeit zu beschuldigen. Vignaucourt merkte an diesen Reden, daß Vieilleville mit ihm spreche; auch winkten ihm die Andern zu, daher er nicht weiter fortfuhr.

Auf dieses beschloß Vieilleville, mit dem Herzog von Nevers sich zurückzuziehen. Kaum waren sie eine halbe Stunde von Corney, als Habert einhergesprengt kam und sie warnte, ja nicht in Corney zu übernachten; denn der Prinz von Infantasque käme mit dreitausend Schützen und tausend Pferden gegen Mitternacht an, indem er dem Kaiser geschworen, Vieilleville lebendig oder todt zu liefern. „Seid willkommen, Habert, Ihr bringt mir gute Botschaft," sagte er darauf und drang nun in den Herzog von Nevers, sich nach Pont-à-Mousson zurückzuziehen, indem er einen solchen Prinzen nicht der Gefahr aussetzen könne; er selbst aber wolle bleiben und diesen Spanier mit seinen großen Worten erwarten. „Wollet Ihr Alle, die Ihr hier seid," sprach er dann mit erhöhter Stimme, „meinen Entschluß unterstützen? Auch habt Ihr noch nie den Krieg anders geführt als durch List und Ueberfall." Er nimmt darauf die rothen Standarten und reißt sie in Stücken, befiehlt, die spanischen Schärpen zu verbergen und die französischen Zeichen anzulegen. Alle antworteten einmüthig, sie wollten zu seinen Füßen sterben, und zerrissen Alles, was sie Rothes an sich hatten. Der Herzog von Nevers stellte ihm vor, daß es eine Verwegenheit sei, in einem Dorfe, das keine Befestigung hätte, wo man von allen Seiten hinein könne, sich zu halten. „Das ist Alles eins," antwortete Vieilleville, „ich weiß, womit ich diese Armee schlage oder sie wenigstens fortjage. Sehen Sie dort jenes Buschholz und links diesen Wald; in jedes verstecke ich zweihundert Pferde, die sollen ihnen unversehens auf den Leib fallen, wenn sie im Angriff auf unser Dorf begriffen sind; und wenn auch hundert Prinzen von Infantasque da wären, so würden sie davon müssen. Lassen Sie mich nur machen, mit Hilfe Gottes hoffe ich Alles gut auszuführen, und in weniger als zwei Stunden will ich gerächt sein."

Da der Herzog von Nevers sah, daß er nicht abzubringen sei, bestand er darauf, bei dieser Unternehmung zu bleiben, welche Vorstellung ihm auch Vieilleville dagegen machte. Jetzt wurde beschlossen, nach Corney zu gehen, um Alles zu veranstalten; sie waren nur noch tausend Schritte davon entfernt, als sie einen Mann durch das grüne Korn daherlaufen sahen, worauf sie Halt machten. Es war der Maire von Villesaleron, der ihnen schon gute Dienste geleistet hatte. Dieser sagte, daß sie sich retten sollten, denn auch der Markgraf Albert von Brandenburg rücke mit viertausend Mann Fußvolk, zweitausend Pferden und sechs Kanonen auf das Dorf an. Auf dieses waren sie zu großem Verdruß von Vieilleville genöthigt, das Dorf zu verlassen. Die acht lothringischen Edelleute wurden freigelassen. Noch beim Weggehen sagte Vignaucourt, er wundere sich gar nicht, wenn Vieilleville solche Dinge ausführte, da er so vortrefflich bedient sei; denn er wolle verdammt sein, wenn er nicht Jenen, Namens Habert, im Zimmer des Kaisers gesehen habe, wo er vorgegeben, daß er von Oberst Schertel geschickt sei und Diesen krank in Straßburg verlassen habe. Und diesen Letzten, den Maire, habe er vor vier Tagen Brod und Wein in des Markgrafen Lager verkaufen sehen.

Den Sonntag darauf, den 1. Januar 1553, erfuhr Vieilleville durch Deserteurs, daß der Kaiser die Belagerung von Metz aufgehoben, worauf er zu dem Herzog von Nevers sagte: „Ich dachte es immer, der Kaiser sei zu alt und zu podagrisch, um ein so schönes junges Mädchen zu entjungfern.“ Der Herzog verstand dies nicht. „Ich mache Anspielung,“ sagte er, „auf die Stadt M e t z, das im Deutschen eine Metze, auf Französisch pucelle bedeutet.“ Sie fanden diese Anspielung so artig und erfindungsreich, daß sie sie in der Depesche, die sie sogleich an den König abschickten, um die Ersten zu sein, die die Aufhebung der Belagerung meldeten, mit anführten.

Vieilleville lebte jetzt drei Monate ruhig auf seinem Gut Dürestal und erholte sich von den Mühseligkeiten des Kriegs. Unterdessen hatte man ihm bei Hofe das Gouvernement von Metz, wo der Herr von Gonnor gegenwärtig commandirte, zugedacht; besonders verwendeten sich für ihn der Herzog von Guise und von Nevers als Augenzeugen seiner Thaten vor Metz. Allein der Connetable warf sich auch hier dazwischen und stellte vor, daß man Herrn von Gonnor, der die Belagerung ausgehalten habe, nicht absetzen könne und es Vieillevillen lieber sein würde, wenn ihn der König zu seinem Lieutenant in Bretagne machte, wo er seine Familie und Güter hätte. Denn der Herzog von Estampes,

jetziger Gouverneur von Bretagne, sei sehr krank, es würde so-dann der Herr von Gyé, sein Lieutenant, ihm folgen und Vieille-ville dessen Stelle erhalten können.

Vieilleville wurde davon funfzehn Tage nach Ostern 1553 durch den Secretär Malestroit heimlich benachrichtigt, um sich auf eine Entschließung gefaßt zu halten. Das Schreiben vom König vom 22. April 1553 kam auch wirklich an und war so abgefaßt, wie es der Connetable gewollt hatte. Vieilleville antwortete dem König sehr ehrerbietig, wie ihn hauptsächlich vier Ursachen hinderten, diese Gnade anzunehmen. Erstlich sei Estampes nichts weniger als gefährlich krank; es würde dieses Beide von einander entfernen, da sie jetzt in gutem Vernehmen stünden; überdem sei er ja selbst zwei Jahre älter als Herzog von Estampes. Zweitens habe er sehr viele Verwandte und Freunde, die sich vielleicht auf ihre Verwandtschaft stützen und sich gegen die Gesetze vergehen könnten, wo er dann, ein Feind aller Parteilichkeiten, streng verfahren müßte, und doch würde es ihm leid sein, seine Bekannten als Verbrecher behandelt zu sehen. Drittens sei er noch gar nicht in den Jahren, um sich in eine Provinz versetzt zu sehen, wo man ruhig leben könne und nichts zu thun habe, als am Ufer spazieren zu gehen und die Ebbe und Fluth zu beobachten. Er habe erst zweiundvierzig Jahr und hoffe noch im Stand zu sein, Sr. Majestät vor dem Feind zu dienen. Es würde ihm viertens zu hart vorkommen, unter dem Herrn von Gyé zu dienen, der ein Unterthan von ihm sei und mit dem er nicht ganz gut stehe. Er wisse, daß Se. Majestät ihm das Gouvernement von Metz zugedacht, und er sei verwundert, wie man sich so zwischen den König und ihn werfen und Alles vereiteln könne, was ihm Dieser bestimmt habe.

Als der König diesen Brief gelesen, wurde er aufgebracht, daß man ihm so entgegenstünde, ließ den Connetable rufen und sagte ihm sehr bestimmt, daß Vieilleville das Gouvernement von Metz haben solle. Gonnor solle sogleich aus Metz heraus und Vieilleville dahin abgehen, welches denn auch geschah. Er brachte eine sehr ausgedehnte Vollmacht mit, wodurch er über Leben und Tod zu sprechen hatte und die Commandanten von Toul und Verdün so eingeschränkt wurden, daß sie gleichsam nur Capitäns von ihm waren. Er hatte den Sold der Garnison auf zwei Monate mitgebracht und ließ ihn austheilen, jedoch so, daß Mann vor Mann von dem Kriegscommissär verlesen wurde, wie sie in den Listen standen. Sonst hatten die Capitäns die Löhnung für ihre Compagnien erhalten und manche Unterschleife damit

getrieben. Die Einwohner von Metz gewannen hierbei viel, da sie sonst ganz von der Gnade des Capitäns abhingen, wenn ein Soldat ihnen schuldig war. Nachdem nun Gonnor Alles, was in den Arsenälen war, übergeben hatte, verließ er Metz und empfahl Vieillevillen besonders den Sergeantmajor von der Stadt, den Capitän Nycollas, und den Prevot, Namens Vaurés; er lobte sie außerordentlich in ihrer Gegenwart, woraus Vieilleville sogleich ein Mißtrauen schöpfte, aber keineswegs merken ließ.

Er fand die Garnison in großer Unordnung; sie war stolz dadurch geworden, daß sie gegen einen so mächtigen Kaiser eine Belagerung ausgehalten, und es verging keine Woche, wo nicht fünf bis sechs Schlägereien vorfielen über den Streit, wer sich am Tapfersten gehalten hätte. Oft fielen sie unter den Officieren vor, die den Ruhm ihrer Soldaten vertheidigten; oft brachen sich die Soldaten für ihre Officiere die Hälse. Vieilleville war deshalb in großer Verlegenheit; er mußte fürchten, durch scharfe Befehle einen Aufstand zu erregen, der um so gefährlicher war, als der Graf von Mansfeld im Luxemburgischen, wo er commandirte, und besonders in Thionville, vier Stunden von Metz, viele Truppen hatte. Ueberdem waren die Einwohner selbst voll Verzweiflung; denn nachdem der Kaiser hatte abziehen müssen, sahen sie wohl, daß sie das französische Joch nicht wieder abschütteln könnten. Ueberdieses waren sie auf eine unleidliche Art durch starke Einquartierungen geplagt; denn es war kein Geistlicher, noch Adeliger, noch eine Gerichtsperson, die davon befreit war. Auf der andern Seite hielt es Vieilleville gegen seine Ehre und Würde, solche Ungezogenheiten fortgehen zu lassen, und er beschloß daher, was es auch kosten möge, seinen Muth zu zeigen und sich Ansehen und Gehorsam zu verschaffen.

Er ließ daher schnell alle Hauptleute versammeln und that ihnen seinen Vorsatz kund, wie er noch heute die Befehle und die Strafen für den Uebertretungsfall würde verlesen lassen, von denen Niemand, weß Standes er auch sei, sollte ausgenommen sein. Sie, die ihn wohl kannten, wie fest er bei einer Sache bliebe, wenn er sie reiflich überlegt hatte, boten ihm auf alle Art die Hand hierzu; doch ließen sie bei dieser Gelegenheit den Wunsch merken, daß er weniger streng in Vertheilung der letzten Löhnung gewesen wäre. Er stellte ihnen aber vor, daß es schändlich wäre, sich vom Geiz beherrschen zu lassen, und dieses Laster sich mit der Ehrliebe der Soldaten nicht vertrüge. „Ich bin fest entschlossen,“ sagte er, „auch nicht im Geringsten davon abzugehen, was ich einrichten und befehlen werde, und lieber den Tod!“ Nachmit-

tags wurden die Befehle mit großer Feierlichkeit verlesen, besonders auf dem großen Markt, wo alle Cavallerie mit ihren Officieren aufmarschirt war; er selbst hielt daselbst auf seinem schönen Pferd mitten unter seiner Leibwache von Deutschen — sehr schöne Leute, die ihm der Graf von Nassau geschickt hatte, mit ihren großen Hellebarden und Streitäxten, in Gelb und Schwarz gekleidet; denn dieses war seine Farbe, die ihm Frau von Vieilleville, als sie noch Fräulein war, gegeben hatte und die er immer beibehielt. Es machte dieses einen solchen Eindruck, daß in zwei Monaten keine Schlägerei entstand, als zwischen zwei Soldaten über das Spiel, wovon der eine den andern tödtete. Vieilleville nöthigte den Hauptmann, unter dessen Compagnie der noch lebende Soldat stand, diesen, der sich verborgen hatte, vor Gericht zu bringen, wo sodann der Kopf erst dem getödteten und sodann dem andern Soldaten abgeschlagen wurde.

Kurz darauf meldete man ihm, daß einige Soldaten unter dem Vorwand, Wildpret zu schießen, Leute, die Lebensmittel in die Stadt brächten, auf der Straße anfielen und ihnen das Geld abnähmen. Gegen Mitternacht fing man drei derselben, die sogleich die Folter so stark bekamen, daß sie sieben ihrer Helfershelfer angaben. Er ließ diese sogleich aus ihren Betten ausheben und war selbst bei diesen Gefangennehmungen mit seinen Garden und Soldaten. Diese zehn Straßenräuber wurden in sein Logis gebracht, hier vier bestohlenen Kaufleuten vorgestellt und ihnen, da sie erkannt wurden, sogleich der Proceß gemacht. Des Morgens um acht Uhr waren schon drei davon gerädert und die übrigen gehangen, so daß ihre Capitäns ihren Tod eher als ihre Gefangennehmung vernahmen.

Es gab dieses ein großes Schrecken in der Garnison, das sich dadurch noch vermehrte, als man sah, daß er gegen seine Hausdienerschaft noch strenger war. Einer seiner Bedienten, der ihm sieben Jahre gedient hatte, wurde gleich den andern Morgen gehenkt, weil er in der Nacht das Haus eines Mädchens, das er liebte, bestürmt hatte, und einer seiner Köche, der ein Gasthaus in Metz angelegt, wurde durch dreimaliges Ziehen mit Stricken so gewippt, daß er zeitlebens den Gebrauch seiner Glieder verlor, und nur, weil er gegen den Befehl gehandelt hatte, den Bauern ihre Waaren nicht unter den Thoren abzukaufen, sondern sie vorher auf den dazu bestimmten Platz kommen zu lassen.

Während der Belagerung hatten mehrere Officiere, während daß sie die Männer auf die Wälle schickten, um daselbst zu arbeiten, mit den Weibern und Töchtern gar übel gehauset, manche

geraubt, den Vater oder Mann aber umgebracht und vorgegeben, es sei durch die Kanonen geschehen, so daß jetzt noch sechsundzwanzig Weiber und Mädchen fehlten, die die Officiers und Soldaten versteckt hielten. Der vorige Commandant hörte auf die Klagen, welche deshalb einliefen, nicht, theils weil er einen Aufruhr befürchtete, wenn er es abstellte, theils auch weil er selbst ein solches Mädchen gegen den Willen seiner Mutter bei sich hatte, die er Frau von Gonnor nennen ließ. Jetzt, da man sah, wie gerecht und unparteiisch Vieilleville in Allem verfuhr, beschlossen die Anverwandten, eine Bittschrift einzureichen, und dies geschah eines Morgens ganz frühe, ehe noch ein Officier dagewesen war. Er machte ihnen Vorwürfe, daß sie ein halbes Jahr hätten hingehen lassen, ohne ihm Nachricht davon zu geben. Sie antworteten, daß sie gefürchtet hätten, ebenso wie beim Herrn von Gonnor abgewiesen zu werden. „In der That,“ versetzte er, „ich kann Euch nichts weniger als loben, daß Ihr mein Gewissen nach dem meines Vorfahren gemessen habt; jedoch sollt Ihr, noch ehe ich schlafen gehe, Genugthuung erhalten, wenn Ihr nur wißt, wo man die Euren versteckt hält.“ Hierauf versicherte Einer, Namens Bastoigne, dem seine Frau, Schwester und Schwägerin geraubt waren, daß er sie Haus für Haus wisse. „Nun gut,“ sagte Vieilleville, „geht jetzt nach Hause, und Punkt neun Uhr des Abends sollt Ihr Eure Weiber haben; ich wähle mit Fleiß eine solche Stunde, damit die Nacht (es war im October) Eure und Eurer Verwandtinnen Schande verberge. Laßt Euch indessen nichts bis zur bestimmten Stunde merken, sonst könnte man sie entfernen.“

Er machte darauf die nöthigen Anstalten, stellte gegen Abend in den Hauptstraßen Wachen aus, ließ einige Truppen sich parat halten, und nun nahm er selbst mit einiger Mannschaft die Haussuchung vor, so wie sie ihm von den Supplicanten bestimmt worden war. Zuerst ging er auf das Quartier des Hauptmann Roiddes los, der die schöne Frau eines Notarius, Namens Le Coq, bei sich hielt, stößt die Thüren ein und tritt ins Zimmer, eben als sich der Capitän mit seiner Dame zur Ruhe begeben will. Dieser wollte sich anfangs wehren; wie er aber den Gouverneur sah, fiel er ihm zu Füßen und fragte, was er befehle und was er begangen. Vieilleville antwortete, er suche ein Hühnchen, das er seit acht Monaten füttere. Der Capitän, welcher besser handeln als reden konnte (es war ein tapferer Mann), schwur bei Gott, daß er weder Huhn, noch Hahn, noch Kapaun in seinem Hause habe und keine solchen Thiere ernähre. Alles fing an zu lachen, selbst Vieilleville mäßigte seinen Ernst und sagte ihm: „Unge-

schickter Mann, die Frau des Le Coq will ich, und dieses den Augenblick, oder morgen habt Ihr bei meiner Ehre und Leben den Kopf vor den Füßen.“ Ein dem Hauptmann ergebener Soldat ließ unterdessen das Weibchen zu einer Hinterthür hinaus in eine enge Straße; hier aber wurde er von einem Hellebardierer angehalten und, da er sich wehren wollte, übel zugerichtet. Unterdessen hatte sich die Frau, ihre Unschuld zu beweisen, zu ihrem Mann geflüchtet, und Vieilleville ließ, als er dieses hörte, den Capitän Roiddes, den man schon gefangen wegführte, um ihm bei anbrechendem Tag den Kopf herunterzuschlagen, wieder los. Als dieses die andern Officiere hörten, machten sie ihren Schönen die Thüren auf, und Alles lief voll Mädchen und Weiber, die in Eil zu ihren Anverwandten flohen. Vieilleville setzte die Haussuchung jedoch noch sechs Stunden fort, bis er von allen Seiten Nachricht erhielt, daß sich die Verlornen wieder eingefunden.

In Metz waren sieben adelige Familien, die sich ausschließend das Recht seit undenklichen Zeiten anmaßten, aus ihrer Mitte den Oberbürgermeister der Stadt zu wählen, welches ein sehr bedeutender Platz ist. Sie waren von diesem Vorrecht so aufgeblasen, daß, wenn in diesen Familien ein Kind geboren wurde, man bei der Taufe wünschte, daß es eines Tages Oberbürgermeister von Metz oder wenigstens König von Frankreich werden möge. Vieilleville nahm sich vor, dieses Vorrecht abzuschaffen, und als bei einer neuen Wahl die sieben Familien zu ihm kamen und baten, er möchte bei ihrer Wahl gegenwärtig sein, antwortete er zur großen Verwunderung, daß es ihm schiene, als sollten sie ihn vielmehr fragen, ob er eine solche Wahl genehmige; denn vom König solle dieser Posten abhängen und nicht von Privilegien der Kaiser, und er wolle die Worte: „Von Seiten Sr. kais. Majestät des heil. römischen Reichs und der kaiserl. Kammer zu Speier“ verloren machen und dafür die braven Worte: „Von Seiten der allerchristlichsten, der unüberwindlichen Krone Frankreich und des souveränen Parlamentshofs von Paris“ setzen. Er habe auch schon einen braven Bürger, Michel Praillon, zum Oberbürgermeister erwählt, und sie könnten sich bei dieser Einsetzung morgen im Gerichtshof einfinden. Der abgehende Oberbürgermeister, als er zumal hörte, daß Vieilleville zu diesem Schritt keinen Befehl vom König habe, sank in die Knie, und man mußte ihn halten und zu Bette bringen, wo er auch nach zwei Tagen, als ein wahrer Patriot und Eiferer der Aufrechthaltung der alten Statuten seiner Stadt, starb.

Vieilleville führte den neuen Bürgermeister selbst ein und besorgte die deshalb nöthigen Feierlichkeiten. Sowol diese Veränderung als auch die Herbeischaffung der Weiber und Mädchen nebst mehrern andern Beweisen seiner Gerechtigkeit gewannen ihm die Herzen aller Einwohner und machten sie geneigt, französische Unterthanen zu werden. Sie entdeckten ihm sogar selbst, daß eine Klagschrift an die kaiserl. Kammer im Werk sei, und bezeichneten ihm den Ort, wo sie abgefaßt würde. In diesem Quartier wurden auch des Nachts welche aufgehoben, eben als sie noch an dieser Klagschrift arbeiteten. Der Verfasser und Der, so diese Depesche überbringen sollte, wurden sogleich fortgeschafft, und man hörte nie etwas von ihnen wieder; sie wurden wahrscheinlich ersäuft, die Andern aber, so Edelleute waren, kamen mit einem derben Verweis und einer Abbitte auf den Knien davon.

Aber nicht nur von innen polizirte er die Stadt Metz, auch von außen reinigte er die umliegende Gegend von den Herumläufern und Räubern, die sie unsicher machten. Alle Wochen mußten etliche hundert Mann von der Garnison ausreiten und in den Feldern herumstreifen. Er neckte die kaiserlichen Garnisonen von Thionville, Luxemburg und andern Orten so sehr, daß sie seit dem Mai 1553, wo er sein Gouvernement übernommen hatte, bis zum nächsten Februar über zwölfhundert Mann verloren, da ihm nur in Allem hundertundsiebenzig getödtet wurden. Die Gefangenen wurden gleich wieder um einen Monat ihres Soldes ranzionirt. Er trug aber auch besondere Sorgfalt, daß immer die Tapfersten zu diesen Expeditionen ausgeschickt wurden, wählte sie selbst aus, nannte Alle beim Namen und war immer noch unter den Thoren, diese Leute ihren Capitäns anzubefehlen.

Um Vieillevillen die Spitze zu bieten, bat der Graf Mansfeld, so in Luxemburg commandirte, sich von der Königin von Ungarn, Regentin der Niederlande, Verstärkung aus, und mit selbiger wurde ihm der Graf von Mesgue zugeschickt. Allein Mansfeld konnte nichts ausrichten und legte aus Verdruß sein Commando nieder, welches der Graf von Mesgue mit Freuden annahm, ob es ihm gleich übel bekam. Vieilleville war besonders durch seine Spionen vortrefflich bedient; hauptsächlich ließen sich die von einem burgundischen Dorf, Namens Maranges, sehr gut dazu brauchen. Es gab keine Hochzeit, keinen Markt oder sonst eine Versammlung auf funfzehn bis zwanzig Meilen in der Runde in Feindes Land, wo Vieilleville nicht zwei- bis dreihundert Pferde und ebenso viel Fußvolk dahin abschickte, um ihnen zum Tanz dazu zu blasen. Schickte der Graf Mansfeld diesen Truppen nach,

um ihnen den Rückzug abzuschneiden, so erfuhr er es sogleich und ließ ungesäumt ein anderes Corps aus Metz aufbrechen, um jenes zu unterstützen und den Weg frei zu machen, bei welcher Gelegenheit oft die tapfersten Thaten vorfielen und immer die Feinde unterlagen.

Er bekam Nachricht, daß der Cardinal von Lenoncourt, Bischof von Metz, Vieles gegen ihn sammle, um sodann seine Beschwerden vor des Königs geheimes Conseil zu bringen. „Nun dann," sagte er, „damit seine Klagschrift voll werde, will ich ihm mehr Gelegenheit geben, als er denkt." Er ließ darauf die Münzmeister kommen, die des Cardinals Münze schlugen (denn der Bischof von Metz hatte dieses Recht), und hielt ihnen vor, wie sie alles gute Geld verschwinden ließen und schlechtes dafür ausprägten. Er befahl ihnen hiermit bei Hängen und Köpfen, auf keine Art mehr Münze zu schlagen, ließ auch durch den Prevot alle ihre Stempel und Geräthschaften gerichtlich zerschlagen, indem es, wie er hinzusetzte, nicht billig sei, daß der König in seinem Reich einen ihm gleichen Unterthan habe.

Es war dieses eine der nützlichsten Unternehmungen Vieilleville's, denn es gingen unglaubliche Betrügereien bei dieser Münzstätte vor; auch nahm es der König, als er es erfuhr, sehr wohl auf. Der Cardinal aber wollte sich selbst umbringen; denn er war sehr heftig, als er diese Veränderung erfuhr, und verband sich mit dem Herzog von Vaudemont, Gouverneur von Lothringen, um Vieillevillen um sein Gouvernement zu bringen, in welchem Vorsatz sie auch der Cardinal von Lothringen, an den sie sich gewendet hatten, unterstützte.

Vieilleville bekam einen Courier vom Secretär Malestroit, der ihm bekannt machte, daß der Gouverneur des Dauphin, von Hümières, auf den Tod läge und der König gesonnen sei, ihm die Compagnie Gensd'armes zu geben, die Jener besessen, daß aber der Connetable dagegen sei und sogar den jungen Dauphin dahin gebracht habe, diese Compagnie für den Sohn seines Gouverneurs vom König zu erbitten, mit dem Zusatz (so hatte es ihm der Connetable gelehrt), daß dieses seine erste Bitte sei, welches dem König sehr gefallen. Vieillevillen aber, habe der Connetable vorgeschlagen, sollte man die Compagnie leichter Reiter geben, welche Herr von Gonnor gehabt und die in Metz schon liege. Vieilleville fertigte auf diese Nachricht, ohne sich lange zu bedenken, seinen Secretär in aller Eil' mit einem Brief an den König ab, worin er denselben mit den nachdrücklichsten Gründen aufforderte, seinen ersten Entschluß wegen der Compagnie durchzusetzen und sich von

Niemanden abwendig machen zu lassen. Der Secretär kam in St. Germain an, wie Hümières noch am Leben war, und der König nahm den Brief selbst an. Nachdem er solchen gelesen, antwortete er: „Es ist nicht mehr als billig; er hat lang genug gewartet, seine treuen Dienste verbinden mich dazu. Ich gebe sie ihm mit der Zusicherung, es nicht zu widerrufen, wenn der Andere stirbt, was man auch darüber brummen mag.“ Vieilleville ließ sich zugleich mündlich die Compagnie leichter Reiter des Herrn von Gonnor für seinen Schwiegersohn Espinay ausbitten. „Zugestanden,“ sagte der König, „und das sehr gern.“ Auch wurden sogleich die Patente deshalb ausgefertigt.

Unterdessen ließ Vieilleville dem Grafen von Mesgue keine Ruhe; seine Truppen gingen oft bis unter die Kanonen von Luxemburg und forderten die Kaiserlichen heraus, so daß der Graf sogar einen Waffenstillstand unter ihnen vorschlug, worüber Vieilleville sich sehr aufhielt und zurücksagen ließ, daß sie Beide verdienten, cassirt zu werden, wenn sie als Diener in besondere Capitulationen sich einließen, und daß er bei diesem Vorschlag als ein Schuljunge und nicht als Soldat sich gezeigt; er schicke ihn daher wieder auf die Universität von Löwen, wo er erst seit Kurzem hergekommen. Der Graf war so beschämt darüber, daß er Vieillevillen bitten ließ, nie davon zu reden und ihm den Brief, den er deshalb geschrieben, zurückzusenden, welches Vieilleville ihm gerne zugestand mit der Bedingung, ihm eine Ladung Seefische von Antwerpen dafür zu schicken, die dann auch ankamen und unter großem Lachen verzehrt wurden.

Gegen das Ende September 1554 wurde dem Präsidenten Marillac, der nach Paris reisen wollte, eine Escorte vom besten Theil der Cavallerie und vielen Schützen zu Fuß mitgegeben. Der Graf von Mesgue erhielt Nachricht davon und beschloß, sich hier für die vielen ihm angethanen Insulten zu rächen. Er bereitete sein Unternehmen so geheim vor, daß Vieilleville erst Nachricht davon bekam, als sie schon aus Thionville ausmarschirten. Sogleich ließ er den übrigen Theil seiner Reiterei aufsitzen und schickte zwei verschiedene Corps unter des Herrn von Espinay und von Dorvoulx Anführung ab. Beide waren jedoch nicht stärker als hundertundzwanzig Mann. Dreihundert leichte Truppen mußten sogleich ein kleines Schloß, Namens Dompchamp, wo schon funfzehn bis zwanzig Soldaten und ein Capitän La Plante lagen, besetzen. Er selbst ließ alle Thore der Stadt schließen, nahm die Schlüssel zu sich und setzte sich unter das Thor, um von einer Viertelstunde zur andern Nachricht von des Feindes Unter-

nehmen zu erhalten. Er verstärkte die Wachen, und einige Capitäns mußten auf den Mauern herumgehen, um Alles zu beobachten. Die andern Capitäns nebst dem Herrn von Boisse und von Croze waren dabei mit dreihundert Büchsenschützen und seiner Garde. Um neun Uhr ließ er sich sein Mittagessen dahin bringen, und kurz darauf kam von beiden ausgeschickten Corps die Nachricht an, daß sie die Feinde recognoscirt und acht Compagnien zu Fuß und acht- bis neunhundert Pferde stark gefunden hätten, daß man einer solchen Macht nicht widerstehen könne und sie sich auf Dompchamp zurückziehen wollten. In drei Stunden könnten sie da sein, und erbäten sich Verhaltungsbefehle.

Vieilleville nahm auf dieses, das einem Rückzug ähnlich sah, einen schrecklichen Entschluß. Er ließ sechzig schwere Büchsen von ihren Gestellen herunternehmen und ladete sie den Stärksten seiner Garde auf. Dem Capitän Croze befahl er, hundert Büchsenschützen und zehn bis zwölf Tambours mit sich zu nehmen und sich in einem versteckten kleinen Weiler bei Dompchamp ruhig zu verhalten, bis das Gefecht angegangen. Er selbst mit seinen vergoldeten Waffen schnallte seine Rüstung fest und zog aus der Stadt auf seinem Pferd Yvoy; die Stadt überließ er dem Herrn von Boisse, von dem er wußte, daß er sie wohl bewachen würde, wenn er bleiben sollte. So zog er in schnellem Marsch von seinen siebenzig Musquetieren, deren Jeder nur fünf Schüsse hatte, dahin, fest entschlossen, zu bleiben oder zu siegen.

Sobald er bei den Uebrigen angekommen war, traf er als ein geschickter Soldat die nöthigen Anstalten. Unter Andern stellte er das Fußvolk zwischen die Pferde, welche Erfindung von ihm nachher oft benutzt worden. Jetzt rückte der Feind auf fünfhundert Schritte gerade auf ihn an; er rückte im Schritt vorwärts und befahl, zuerst eine Salve zu geben, damit der Feind ihre Anzahl nicht bemerkte. Beide Corps treffen nun auf einander; die Feinde glauben ihn leicht über den Haufen zu werfen; denn es waren ihrer Zehn gegen Einen. Die Musquetiers verlieren indessen keinen Schuß. Vieilleville, an seiner Seite Espinay und Thevales, dringen ein und werfen Alles vor sich nieder. Wüthend fällt Croze mit seinen Tambours und Schützen aus seinem Hinterhalt heraus ihnen in die Flanke. Der Chevalier La Rogue kommt von einer andern Seite und setzt ihnen fürchterlich zu. Sie hatten ihr Fußvolk zurückgelassen, weil sie den Feind für unbeträchtlich hielten. Alle ihre Chefs waren getödtet, und jetzt, von allen Seiten gedrängt, stürzten sie auf ihre Infanterie zurück, die sie selbst in Unordnung brachten,

da sie immer verfolgt wurden, und zwar von ihren eigenen Pferden, auf die sich Vieilleville's Soldaten schnell schwungen und so nacheilten. Mehr als Funfzehnhundert blieben auf dem Platz, die Uebrigen wurden gefangen. Jeder Soldat hatte einen bis zwei Gefangene; selbst zwei Soldatenmädchen trieben ihrer dreie vor sich her, die ihre Waffen weggeworfen hatten, und wovon zwei verwundet waren. Der Graf von Mesgue hatte sich durch die Wälder bis an die Mosel geflüchtet, wo er mit noch zwei Andern in einem Fischerkahn nach Thionville sich rettete. Vieilleville hatte nur acht Todte und zwölf Verwundete. Er zog wieder in Metz ein und gerade auf die Hauptkirche zu, um Gott für den Sieg zu danken. Der Donner der Kanonen und alle Glocken trugen diese Feierlichkeit nach Thionville, und sie konnten dort wohl vernehmen, wie sehr man sich in Metz freute.

Durch einen sonderbaren Zufall geschah es, daß gerade an dem Tag, wo er siegte, der König ihm den Orden ertheilte. Der Officier, den er sogleich mit den Fahnen an den König abgeschickt hatte, traf den Courier vom Hof auf dem Weg an. Der Herzog von Nevers sollte ihm denselben umhängen; Vieilleville schlug es aber in einem sehr höflichen Schreiben an den Herzog von Nevers aus, den Orden aus einer andern als des Königs Hand anzunehmen, weil er dieses Gelübde gethan, als Franz der Erste selbst ihn zum Ritter geschlagen.

Der Sergeantmajor des ganzen Landes Messin und der Prevot (Generalauditor), welche Herr von Gonnor Vieillevillen vorzüglich empfohlen hatte, waren in ihrem Dienst Männer ohne Ihresgleichen und dabei in Metz sehr angesehen. Allein sie erlaubten sich mancherlei Betrügereien; sie ließen oft die Gefangenen, die zum Tode verurtheilt worden, heimlich gegen eine starke Geldsumme entwischen und gaben vor, sie hätten die Kerls ersäufen lassen, da sie des Hängens nicht werth gewesen. Man fing solch einen angeblich Ersäuften wieder, und er wurde erkannt zu eben der Zeit, da jene Beiden einen Gefangenen, der verurtheilt war, schon seit zwei Monaten im Gefängniß herumschleppten. Da es ihnen ernstlich befohlen ward, diesen Gefangenen hinrichten zu lassen, so wurde er in einem großen Mantel zum Richtplatz geführt, damit man nicht sehen konnte, daß er die Hände nicht gebunden hätte; auch gab man ihn für einen Lutheraner aus, damit er kein Crucifix tragen dürfe. Als der Kerl auf der Leiter stand, sprang er schnell herunter, ließ dem Henker den Mantel in der Hand und rettete sich, ohne daß man je etwas von ihm hätte sehen sollen. Es kam nun heraus, daß

sie von einem Verwandten des Verurtheilten tausend Thaler erhalten hatten, wenn sie ihn entwischen ließen. Vieilleville war über Alles dieses sehr aufgebracht, ließ sogleich die Beiden in Verhaft nehmen und ihnen den Proceß machen. Sie bekamen die Tortur und gestanden Alles. In einem Kriegsgericht wurden sie zum Tode verdammt, der Sergeantmajor im Gefängniß erdrosselt und der Prevot und sein Schreiber auf öffentlichem Platz gehenkt.

Es gab zwei Franziskanerklöster in Metz, wovon in einem Observantinermönche waren. Die Mönche waren meist alle aus einer Stadt der Niederlande, Namens Nyvelle. Der Pater Guardian besuchte dort oft seine Verwandte und kam bei jeder Reise vor die Königin von Ungarn, die durch ihn Alles erfuhr, wie es in Metz stand, auch viele Neuigkeiten aus Deutschland und Frankreich; kurz, es war ihr eigentlicher Spion. Auf den Antrag, der ihm zu einer Unternehmung auf Metz gemacht wurde, ging er auch wirklich ein; er nahm etliche und siebenzig tapfere Soldaten, kleidete sie als Franziskaner und ließ sie von Zeit zu Zeit paarweise nach Metz ins Kloster gehen. Unterdessen war es verabredet, daß der Graf von Mesgue Verstärkung erhalten und sich an dem Thor der Brücke Yffray zum Sturmlaufen zeigen sollte. Der Guardian wollte in mehr als hundert Häusern durch eine eigene Erfindung Feuer einlegen lassen; Jedermann würde hinzulaufen, dieses zu löschen, und die Mönche sollten sich dann auf den engen Wällen zeigen und den Soldaten heraufhelfen. Einige tausend Soldaten von der Garnison zu Metz würden sich ohnedies sogleich empören, wenn sie die Gelegenheit zum Plündern absähen, und „Freiheit, Freiheit, nieder mit dem Vieilleville!“ schreien.

Es ging Alles recht gut für den Mönch; in einer Zeit von drei Wochen hatte er die Soldaten im Kloster. Jetzt bekam aber Vieilleville von einem seiner geschicktesten Spionen aus Luxemburg Nachricht, daß die Königin von Ungarn zwölfhundert leichte Büchsenschützen, achthundert Pferde und eine große Anzahl niederländischer Edelleute dem Grafen von Mesgue zuschickte. Der Graf habe etwas vor, man könne aber nicht entdecken, auf was er ausgehe. Man habe zwar zwei Franziskanermönche von mittlerem Alter mit dem Grafen ins Cabinet gehen sehen, habe aber nicht herausbringen können, wo sie her gewesen, es habe nur geheißen, sie seien von Brüssel hergekommen.

Vieilleville nahm sogleich einige Capitäns zu sich und ging in das Franziskanerkloster, ließ den Guardian rufen und fragte,

wie viel er Mönche habe und ob sie alle zu Hause seien, er wolle sie sehen. Hier findet er Alles richtig. Er geht darauf zu den Observantinern und fragt nach dem Guardian. Es wird ihm geantwortet, er sei nach Nyvelle zum Leichenbegängniß seines Bruders gegangen. Vieilleville will die Anzahl der Mönche wissen und sie sehen. Drei oder viere sagen, sie seien in die Stadt gegangen, Allmosen zu sammeln. Schon an ihrer Gesichtsfarbe merkte er, daß es nicht ganz richtig sei. Er stellte sogleich Haussuchung an und findet in dem ersten Zimmer zwei falsche Franziskanermönche, welche sich für krank ausgaben und ihre auf Soldatenart verfertigten Beinkleider im Bette versteckt hatten. Unter Androhung eines sichern Todes gestehen sie sogleich, wo sie her sind, doch wüßten sie nicht, was man mit ihnen vorhabe, und sie hofften dieses zu erfahren, wenn der Guardian von Luxemburg würde zurückgekommen sein. Vieilleville ließ sogleich das Kloster schließen und setzte einen vertrauten Capitän mit starker Wache hin, dem er befiehlt, Alles herein-, aber Nichts hinauszulassen. Ferner werden augenblicklich alle Thore der Stadt geschlossen, außer dem der Brücke Yffray, welches nach Luxemburg führt, und wo der Capitän Salcede die Wache hatte. Hier begiebt er sich selbst hin, entläßt alle seine Garden und bleibt mit einem Edelmann, einem Pagen und einem Bedienten mit den Soldaten auf der Wache.

Dem Capitän Salcede ließ er sagen, er erwarte Jemand unter dem Thor, und sollte er die Nacht auf der Wachtstube zubringen, so müsse er die Person hereingehen sehen. Salcede sollte sein Essen unter das Thor bringen lassen, wie es wäre, und sollte er nur Knoblauch und Rüben haben, er solle nur herbeieilen.

Salcede kam auch sogleich und brachte ein ganz artiges Mittagsessen mit, das ihnen unter dem Thor gut schmeckte. Kaum hatten sie abgegessen, als die Schildwache sagen ließ, sie sähe zwei Franziskaner von Weitem kommen. Vieilleville nimmt eine Hellebarde und stellt sich, von zwei Soldaten begleitet, selbst an den Schlagbaum. Die Mönche, die sich sehr wundern, ihn hier wie einen gemeinen Soldaten Wache stehen zu sehen, steigen ab. Er befiehlt ihnen aber, in das Quartier des Capitäns Salcede zu gehen; die zwei Soldaten mußten sie dahin bringen. Jetzt läßt er Alles aus diesem Quartier gehen, und er mit Salcede und seinem Lieutenant Ryolas bleiben allein da. „Nun, Herr Heuchler,“ redet er den Guardian an, „Ihr kommt von einer Conferenz mit dem Grafen von Mesgue. Sogleich bekennet

Alles, was Ihr mit einander verhandelt, oder Ihr werdet den Augenblick umgebracht. Bekennet Ihr aber die Wahrheit, so schenke ich Euch das Leben, selbst wenn Ihr das meine hättet nehmen wollen. In Euer Kloster könnt Ihr nun nicht mehr, es ist voll Soldaten, und Eure Mönche sind gefangen; zwei haben schon bekannt, daß sie verkleidete Soldaten der Königin von Ungarn sind." Der Guardian wirft sich ihm zu Füßen und giebt vor, daß diese Zwei seine Verwandten seien und ihren Bruder wegen einer Erbschaft umgebracht, er habe sie unter Franziskanerkleider versteckt, um sie zu retten. Indem ließ aber der bei dem Kloster wachhabende Hauptmann melden, daß sechs Franziskaner in das Kloster eingetreten, die unter der Kutte Soldatenkleider gehabt. Jetzt befahl er, die Tortur zu holen, damit der Guardian gestehe. Der Mönch, der sah, daß Alles verrathen sei, besonders wie ihm Vieilleville den Brief zeigte, so er von seinem Spion in Luxemburg erhalten, sagte dann, daß man wohl sähe, wie Gott ihm beistehe und die Stadt für ihn bewache, denn ohne diese Nachricht wäre Metz noch heute für den König verloren gewesen und in die Hände des Kaisers gekommen. Alle zu dieser Expedition bestimmte Truppen seien nur noch sechs Stunden von Metz, in St. Jean, und sie sollten um neun Uhr hier eintreffen. Kurz, er gestand den ganzen Plan. Vieilleville übergab ihn jetzt dem Capitän Ryolas, ihn zu binden und mit keiner Seele reden zu lassen.

Wie Vieilleville in allen unvorhergesehenen Fällen sich schnell und fest entschloß, so auch hier. Sogleich ruft er seine Compagnie zu sich und befiehlt dem Herrn von Espinay und von Lancque, eben dieses zu thun. Die Capitäns St. Coulombe und St. Marie müssen sich mit dreihundert Büchsenschützen einfinden. Der neue Sergeantmajor St. Chamans muß sogleich auf die Thore funfzig Büschel Reiser hinschaffen, mit der Weisung, solche nicht eher noch später als zwischen sechs und sieben Uhr des Abends anstecken zu lassen. Die ganze Stadt war in Alarm; Niemand wußte, was werden sollte.

Jetzt, da Alles fertig war, sagte er: „Nun laßt uns still und schnell marschiren, und so Gott will, sollt Ihr in weniger als vier Stunden seltsame Dinge erleben." Er hatte einen sehr geschickten Capitän, die Soldaten zu führen; diesen rief er zu sich und entdeckte sich ihm und seinen Plan. Er sollte ihn in einen Hinterhalt legen, wo die Feinde vorüber müßten. Ginge dieses nicht, so wolle er sie so angreifen, ob sie gleich nur Einer gegen Drei seien. Der Capitän führte ihn in einen großen Wald, an dessen

Ende ein Dorf lag. Hier vertheilte Vieilleville seine Leute von tausend zu tausend Schritten, so daß der Feind nicht zu sich kommen und denken sollte, die ganze Garnison, so bekanntlich fünftausendzweihundert Infanterie und tausend Mann Cavallerie stark war, sei ihm auf dem Halse. Den Weg nach Thionville befahl er frei zu lassen, weil er den Flüchtlingen nicht nachsetzen wollte, nach der goldenen Regel: dem Feind muß man silberne Brücken bauen.

Jetzt bekam er Nachricht, daß die Feinde schnell anrückten, in einer Stunde könnten sie da sein. Man sähe in Metz brennen, die Feinde seien stärker, als er glaube, es sei Alles voll. In einer Stunde kam schon ihr Vortrab, so aus ohngefähr sechzig Mann bestand, durch den Wald. Die Hellebardierer hatten sich auf dem Bauch in das Dickicht gelegt, die Schützen standen weiter hinten, daß man die brennenden Lunten nicht riechen sollte; man hörte, wie sie sagten: „Treibt sie an, beim Teufel, wir verweilen zu lang. In dem Wald giebt es nichts als Maulwürfe. Beim Wetter, wie werden wir reich werden, und was für einen Dienst werden wir dem Kaiser thun!“ Ein Anderer sagte: „Wir wollen ihn recht beschämen; denn mit dreitausend Mann nehmen wir, was er nicht mit hunderttausend konnte.“ Ein Anderer: „Ich werde mich heute Nacht zu Tode h —, denn es soll Dir prächtige Mädchen und Weiber geben.“ Jetzt kam der ganze Troß und zog ins Holz hinein, zuletzt der Graf von Mesgue mit einer ausgesuchten Cavallerie. Er trieb sie aus allen Kräften zur Eile an, so daß sie keine Ordnung hielten. Den ganzen Zug aber schloß das adelige Corps aus den Niederlanden, welches achthundert Pferde stark war.

Als auch diese in dem Wald waren, stürzte Vieilleville's erster Hinterhalt hervor, „Frankreich! — Frankreich! — Vieilleville!“ rufend. Die Edelleute rufen ihre Diener, ihnen ihre Waffen zu geben; nun rücken aber auch die Büchsenschützen hervor, und jeder streckt seinen Mann nieder; zugleich machen die Tambours einen erschrecklichen Lärm. Die Feinde, welche schon vorne waren, wollten umkehren, um ihrem Hintertrab zu helfen; aber jetzt stürzt auch bei ihnen der zweite Hinterhalt hervor, und es entsteht ein so erschreckliches Getöse, daß Alles ganz verwirrt wird. Der Graf von Mesgue schreit: „Beim Teufel, wir sind verrathen! Gott, was ist das?“ und macht zugleich Miene, sich zu wehren. Nun bricht aber auch der dritte Hinterhalt hervor, und die feindliche Cavallerie flieht in das Dorf, in der Hoffnung, sich dort zu setzen; aber hier finden sie Vieilleville's viertes Corps,

zu dem kam noch das fünfte, das sie in die Mitte bekam und so übel zurichtete, daß der Graf von Mesgue durch sein eigenes Fußvolk durchbrechen mußte, um sich zu retten; denn überall traf er auf Feinde. Jetzt floh Alles, wo es nur hin konnte, und der Sieg war vollkommen.

Es wurden vierhundertundfunfzig Gefangene gemacht, und Elfhundertundvierzig waren auf dem Platz geblieben. Vieilleville hatte nur funfzehn Mann verloren, und sehr wenige waren verwundet worden.

Es fiel dieses an einem Donnerstag im October 1555 vor, und wurde durch die Klugheit und Thätigkeit auf diese Art eine Verrätherei am nämlichen Tag entdeckt und bestraft. Die Mönche in Metz wurden in engere Verwahrung gebracht; die dreißig verkleideten Soldaten aber ließ Vieilleville frei, weil es brave Kerls wären, die ihr Leben auf diese Art zum Dienst ihres Herrn gewagt hätten. Doch befahl er, daß sie zu drei und drei mit ihren Mönchskleidern auf dem Arm und weißen Stäben durch die Stadt geführt und auf jedem Platz verlesen werden sollte: „Dieses sind die Mönche der Königin von Ungarn" u. s. w.

Vieilleville schickte dem König einen Courier mit der Nachricht dieses Siegs. Eben diesem war aufgetragen, Urlaub für ihn auf zwei Monate zu verlangen, indem er schon drei Jahre in seinem Gouvernement des Glücks beraubt sei, Seine Majestät zu sehen. Vieilleville hatte mehrere Ursachen, diesen Urlaub zu verlangen. Einmal wollte er nicht gegenwärtig sein, wenn man den Guardian hinrichtete, da er ihm sein Wort gegeben, ihm am Leben nichts zu thun; und doch hielt er es für unbillig, einen solchen Mordbrenner am Leben zu lassen. Dann trug er auch den Plan einer in Metz zu erbauenden Citadelle im Kopf herum, die aber sehr viele Unkosten erforderte, da drei Kirchen abgetragen und der König zweihundertundfunfzig Häuser kaufen mußte, um die Einwohner daselbst wegzubringen und Platz zu gewinnen. Nun fürchtete er, daß, wenn er diesen Plan nicht selbst vorlegte, der Connetable besonders dagegen sein würde, da ohnedem eine Armee, welche unter dem Herzog von Guise nach Italien marschiren sollte, um Neapel wiederzuerobern, ungeheure Summen wegnahm, die man nirgends aufzutreiben wußte. Endlich war er auch davon benachrichtigt, daß der Cardinal von Lenoncourt, vom Cardinal von Lothringen unterstützt, ihn in allen Gesellschaften heruntersetze.

Der Urlaub wurde bewilligt und sogleich der Herr von La Chapelle-Biron nach Metz abgeschickt, das Gouvernement

unterdessen zu übernehmen. Nachdem nun Vieilleville dem neuen Gouverneur Alles übergeben und ihn wohl unterrichtet hatte, reiste er nach Hofe und nahm nur den Grafen von Sault, dem er seine zweite Tochter, welche Hofdame bei der Königin war, zugedacht hatte, mit sich. Sobald er daselbst angekommen, entfernte sich der Cardinal von Lenoncourt in eine seiner Abteien bei Fontainebleau. Der König empfing ihn sehr wohl, und der darauf folgende Tag wurde sogleich dazu bestimmt, ihm den Orden umzuhängen, welches auch mit vieler Feierlichkeit geschah. Nur der Cardinal von Lothringen als Ordenskanzler und der Connetable als ältester Ritter fanden sich nicht dabei ein. Dieser wollte sein gewöhnlich Kopfweh, Jener die Kolik haben. Der König aber kannte wohl ihre Entschuldigungen und Sprünge.

Der Cardinal von Lothringen hatte sich vorgenommen, Vieillevillen im vollen Rath wegen Beeinträchtigung des Bischofs von Metz in seinen Rechten anzugreifen, und er war so fein, den König zu bitten, sich im Rath einzufinden, indem er einige wichtige Sachen vorzutragen habe. Der König, der nicht wußte, was es war, befahl sogleich die Räthe zu versammeln; und da Jeder seinen Rang eingenommen hatte, fing der Cardinal eine Rede an, die dem Eingang nach außerordentlich lang dauern konnte. Er fing damit an, wie die Könige von Frankreich immer die Stützen der Kirche gewesen, brachte allerhand Beispiele aus der Geschichte vor und kam endlich darauf, daß ein Pfeiler der Kirche, und einer von denen, aus dessen Holz man Päpste machte, große Klagen über die Eingriffe habe, die man in seine geistlichen Rechte gethan habe. Vieilleville stand sogleich schnell auf und bat den König, dem Cardinal Stillschweigen aufzulegen und ihn reden zu lassen; er merke wohl, daß von ihm die Rede sei. Nun fing er an, sich zu wundern, daß der Cardinal so hoch angefangen; er habe geglaubt, der heilige Vater und der heilige Stuhl seien in Gefahr vor den Türken, und man wolle Se. Majestät bewegen, wie die alten Könige eine Kreuzarmee abzuschicken. So aber wäre nur die Rede von dem Cardinal von Lenoncourt, und er bedaure, daß die Reise Sr. Majestät nach Rom nicht statthabe, und die Gelder zu einer großen Armee würden wol im Koffer bleiben; welches ein Gelächter im Rath erweckte. Nun ging er die Beschwerden, welche der Cardinal haben konnte, selbst durch und widerlegte sie Punkt vor Punkt zu seiner Rechtfertigung mit einer großen Beredsamkeit und Feinheit. Er bat endlich, daß der Cardinal von Lenon-

court selbst erscheinen möge, um seine weiteren Klagen vorzubringen, und sich nicht hinter die Größe und das Ansehen des Cardinals von Lothringen stecken möge, indem er hoffte, ihn auf diese Art zu verhindern, daß er nicht zum Wort kommen sollte. Der König fragte darauf den Cardinal von Lothringen, ob er keinen andern Grund gehabt, ihn in Rath zu sprengen, als diesen; worauf der Cardinal antwortete, daß Se. Majestät nur einen Theil gehört hätten. „Vieilleville will ja auch nicht," versetzte der König, „daß man ihm geradezu glaubt, und er verlangt, daß Lenoncourt selbst erscheine." Er befahl darauf, daß der Kanzler ihn auf morgen in den Rath bescheiden sollte. Uebrigens aber gab der König die Erklärung von sich, daß er Alles billige, was Vieilleville in seinem Gouvernement gethan, und er stand gleichsam zornig von seinem Sitz auf. Der Cardinal von Lothringen legte die Hand auf den Magen, als wenn er Kolik hätte, ging sogleich aus dem Rath hinaus und ließ den Cardinal von Lenoncourt augenblicklich von dem benachrichtigen, was vorgefallen, der dann sogleich auch weiter vom Hof wegreiste, so daß ihn Die, welche ihn in den Rath auf morgen einladen sollten, nicht antrafen.

Kurz darauf legte Vieilleville dem König auch seinen Plan wegen der Citadelle vor, und er wußte ihm die Sache so wichtig vorzustellen, daß der König gleich darauf einging, ihm aber verbot, es nicht im Conseil vorzutragen, wo gewiß der Connetable und der Herzog von Guise dagegen sein würden, die Alles aufböten, drei Millionen zu ihrem projectirten italienischen Feldzug zu schaffen. Er habe getreue Diener in Paris, von denen er hoffe, sogleich die zu dieser Citadelle verlangte Summe zu erhalten, und er wolle sich gleich noch heute nach Paris begeben, da er ohnedem wünschte, daß man Fontainebleau, wo er schon acht Monate wohne, durchaus reinigte.

Vieilleville erhielt auch die Summe und kehrte damit sogleich nach Metz zurück, um die nöthigen Anstalten zur Erbauung dieser Citadelle zu treffen. Es war hohe Zeit, daß er wieder zurückkam; denn es verging nicht lange, so entdeckte er eine neue Verschwörung, welche zwei Soldaten, Comba und Vaubonnet, angezettelt hatten, da sie sahen, daß der Herr von La Chapelle nicht sonderlich wachsam an den Thoren war. Vieilleville hatte ihre Brüder rädern lassen, weil sie ein öffentliches Mädchen des Nachts mißhandelt und ihr die Nase abgeschnitten hatten. Das Mädchen hatte so geschrieen, daß die ganze Stadt in Alarm gekommen war und Vieilleville sich selbst zu Pferde gesetzt und

die Garnison unter das Gewehr hatte treten lassen. Sie hatten sich an den Grafen von Mesgue gewendet und bedienten sich eines Tambours zu ihrem Hin- und Herträger, Namens Balafré. Die Königin von Ungarn, bei der Comba gewesen war, hatte ihnen zwölfhundert Thaler gegeben, wofür sie ein Gasthaus errichteten und oft mit Lebensmitteln nach Thionville mit Passeport von La Chapelle, dem sie manchmal Präsente brachten, auf dem Flusse hin- und herfuhren. Den Grafen von Mesgue hatten sie selbst zweimal verkleidet in die Stadt gebracht, wo er Alles durchgesehen hatte. Es kam nun sonderbar, daß Vieilleville den Capitän dieser Soldaten, Namens La Mothe-Gondrin, fragte, wie es käme, daß diese Soldaten, die einen gewissen ausgezeichneten Rang unter den übrigen hätten, sich mit Gastierungen abgäben, welches unschicklich sei. Der Capitän antwortete, daß sie, seit ihre Brüder gerädert worden, keine rechte Liebe zum Dienst hätten; sie wollten daher ihren Abschied bald nehmen, doch wünschten sie vorher noch etwas zu erwerben.

Wie Vieilleville hörte, daß sie Brüder der Geräderten seien, so fiel es ihm gleich auf, daß etwas darunter stecken könne, und er schickte unverzüglich nach Comba, dem er sagte, daß, weil er gut Spanisch rede, er dem König einen Dienst erweisen könne; er solle nur mit ihm kommen, Geld und Pferde seien schon bereitet. Er führte ihn hierauf in das Quartier des Capitäns Beauchamp, wo er dem Capitän sogleich befahl, den Comba zu binden, bis Eisen ankämen, und dafür zu sorgen, daß Niemand nichts von dieser Gefangennehmung erfahre. Dem Kameraden Vaubonnet aber läßt er sagen, nicht auf Comba zu warten, indem er ihn auf vier Tage verschickt habe.

Wie die Entdeckungen oft sonderbar geschehen, so auch hier. Der Bediente des Capitäns war ein Bruder des Tambours Balafré, und er hatte ihn oft mit dem Comba gesehen. Eben dieser Bediente sah jetzt durch das Schlüsselloch den Comba binden und läuft hin, es seinem Bruder zu sagen. Dieser bittet sich von Vieilleville eine geheime Audienz aus, wirft sich ihm zu Füßen, entdeckt Alles und gesteht, daß er schon siebenmal in Thionville mit Briefen von Comba an den Grafen von Mesgue gewesen. Vieilleville zieht einen Rubin vom Finger, giebt ihn dem Tambour und verspricht, sein Glück zu machen, wenn er ihm treu diente. Er nahm ihn darauf zu dem Comba, dem er befiehlt, an den Grafen zu schreiben, daß Alles gut gehe und er durch den Weg, den ihm sein Vertrauter anzeigen würde, seine Heerde

zuschicken sollte, wo er sodann Wunder erfahren würde. Vieilleville dictirte selbst den Brief, nachdem ihn der Balafré von dem unter ihnen gewöhnlichen Stil benachrichtigt hatte. Der Tambour bestellt den Brief richtig und bringt die Antwort mit, daß vom Mittwoch auf den Donnerstag (es war Dienstag) um Mitternacht die Truppen da sein sollten.

Um sein Vorhaben noch besser zu decken, ließ Vieilleville seine Capitäns rufen und sagte ihnen, daß der Herr von Vaudemont, mit dem er in Feindschaft lebte, vom Hof zurückkomme, und daß er ihm entgegengehen wolle, doch nicht als Hofmann, sondern im kriegerischen Ornat und als zum Streit gerüstet. Sie sollten daher Alles sogleich in den Stand setzen, und er wolle morgen gegen fünf Uhr mit tausend Mann Schützen und seiner ganzen Cavallerie ihm entgegengehen; er hoffe, daß dieses Zeichen der Aussöhnung dem König wohlgefalle. Heimlich läßt er aber den Tambour kommen und geht mit ihm zu Beauchamp, wo Comba dem Grafen schreiben muß, daß sich Alles über Erwartung gut anlasse, indem Vieilleville mit seinen besten Truppen weggehe und er also sicher kommen könne.

Der Graf von Mesgue, sehr erfreut darüber, bedient sich der nämlichen List und schreibt Vieillevillen, wie der Graf Aiguemont im Sinn habe, dem Herrn von Vaudemont entgegenzugehen, und er daher, da sie sein Gebiet beträten, ihn davon benachrichtigen wolle, indem sie nicht im Sinn hätten, die geringste Feindseligkeit auszuüben, da ohnedem jetzt Waffenstillstand zwischen ihren Herren sei. Diesen Brief schickte er durch einen Courier ab. Dem Tambour aber gab er einige Zeilen mit, worin er den Comba benachrichtigt, daß er nur noch einen Tag länger warten solle, indem der Graf von Mansfeld bei der Partie sein wolle und auch noch Truppen mitbringe. Auf dieses ließ Vieilleville seinen Capitäns wissen, daß Herr von Vaudemont einen Tag später nach Metz kommen würde und sie also erst Donnerstags um vier Uhr abgehen würden.

Vieilleville hoffte gewiß, sie wieder in die Falle zu bekommen; allein das Project mißlang, denn der Capitän Beauchamp ließ sich durch die kläglichen Bitten des Comba bewegen, ihm Mittwochs um Mittagessenszeit seine Eisen auf kurze Zeit herunterzunehmen. Er geht darauf in den Keller, um Wein zu holen, denn er traute sonst Niemanden, und Comba muß ihm leuchten. Wie er aber sich bückt, um den Wein abzulassen, giebt ihm Comba einen Stoß, daß er zur Erde fällt, springt die Treppe hinauf, läßt die Thüre fallen, schließt sie zu und geht auf die Alte

los, bei der er in Beauchamp's Quartier verborgen war; Diese schlägt er so lange, bis sie ihm die Schlüssel der Thüre giebt, und so rettete er sich. Beauchamp schreit indessen wie rasend, bis man ihm aufmacht, wo er beinahe Hand an sich legte, als er die Thüren eröffnet findet. Er entschließt sich jedoch, zu Vieilleville zu gehen, der zwar schon gegessen, aber noch an der Tafel mit seinen Capitäns saß und von der bevorstehenden Reise sprach. Beauchamp ruft ihm gleich entgegen, daß Comba sich geflüchtet habe und er um Vergebung bitte. Vieilleville wirft sogleich seinen Dolch nach ihm, springt auf ihn zu und will ihn umbringen. Beauchamp aber flieht, und die andern Capitäns stellen sich bittend vor ihn. Sogleich wurden alle Thore geschlossen. Vaubonnet mit dreißig hereingekommenen verkleideten Soldaten sollte gefangen genommen werden; sie hatten aber schon Wind erhalten und retteten sich mehrere, doch wurde der größte Theil auf der Flucht niedergemacht; einige warfen sich über die Mauern in den Fluß. Vieilleville ließ sogleich nach Comba und Beauchamp in der ganzen Stadt in jedem Haus nachsuchen, und Erstern fand man bei einer Wäscherin verborgen. Er ließ dem Rädelsführer sogleich den Proceß machen. Comba und Vaubonnet wurden von vier Pferden zerrissen und die gefangenen verkleideten Soldaten theils gerädert, theils gehenkt. Der Graf von Mesgue bekam noch frühzeitig genug Nachricht davon und fing nun an zu glauben, Vieilleville habe einen Bund mit dem Teufel, da er auch die allergeheimsten Anschläge erführe.

Dieser vereitelte Anschlag war Vieillevillen so zu Herzen gegangen, daß er in eine tödtliche Krankheit fiel, wo man drei Monate lang an seinem Aufkommen zweifelte. Der König schickte einen seiner Kammerjunker nach Metz, um zu sehen, wie es mit Vieillevillen stünde, und schrieb selbst an ihn und versicherte seinem Schwiegersohn Espinay die Gouverneurstelle von Metz. Diese außerordentliche Gnade hatte einen solchen Einfluß auf ihn, daß sie ihn wieder ins Leben rief; auch besserte es sich mit ihm von diesem Tag an; er schickte einen Haufen Aerzte fort, welche ihm von verschiedenen Prinzen waren zugeschickt worden, und erholte sich ganz, obgleich sehr langsam, wieder. Er ging, sobald er das Reisen vertragen konnte, mit seiner Familie nach Dürestal, wo er sich acht Monate aufhielt und seine Gesundheit wiederherstellte.

Sobald Vieilleville sich auf seinem Gut Dürestal ganz erholt hatte, begab er sich gegen Ende des Jahrs 1557 nach Paris zum König, wo er diejenigen Anstalten verabredete, die sich in

seinem Gouvernement von Metz nöthig machten; besonders suchte er die Garnison daselbst zu beruhigen, der man vier Monate schuldig und die deshalb zum Aufruhr sehr geneigt war. Diese außenbleibende Zahlung setzte den unterdessen in Metz commandirenden Herrn von Sennecterre in große Verlegenheit; denn man hatte aus dieser Stadt zwölf Compagnien regulärer Truppen gezogen, um sie zu einer Expedition nach Neapel zu brauchen, und hatte dafür so viel von der Miliz von Champagne und Picardie, die undisciplinirtesten Truppen von der Welt, hineingelegt; ohne einige alte Officiere und ohne die Gensd'armes würde Herr von Sennecterre nicht mit ihnen fertig geworden sein. Vieilleville schrieb indessen an den Großprofoßen von Metz, unfehlbar genaue Untersuchungen über dieses tumultuarische Betragen anzustellen und auch dabei die Capitäns, die dergleichen begünstigt, nicht zu verschonen; denn er wolle das Sprichwort: „Erst muß man den Hund und dann den Löwen schlagen“ umkehren, und er habe es sich geschworen, die Löwen recht zu striegeln, damit die Hunde zittern und für Furcht umkommen möchten.

Vieilleville kam ganz unversehens eines Morgens mit siebenzig Pferden vor den Thoren von Metz an, welches die Schuldigen in großes Schrecken setzte. Der Großprofoß fand sich sogleich mit seinem Untersuchungsgeschäft ein, und kurz darauf, nachdem auf verschiedenen Plätzen starke Detachements ausgestellt waren, wurden drei Capitäns, die beschuldigt wurden, daß sie sich an der Person des Herrn von Sennecterre vergriffen und auf seine Wache geschossen, vor ihn gebracht. Hier mußten sie auf den Knieen Abbitte thun; der Scharfrichter war nicht weit entfernt, der ihnen sodann, nachdem sie in einen Keller geführt worden, die Köpfe abschlug. Diese Köpfe wurden an die drei Hauptplätze zum großen Schrecken der Miliztruppen, die unter dem Namen Legionärs dienten, aufgesteckt. Sobald diese sich auch nur zeigten oder zusammentraten, um vielleicht Vorstellungen zu thun, wurden sie sogleich zurückgestoßen, ja oft mit Kugeln abgewiesen. Hundert von diesen Soldaten hatten sich doch mit den Waffen auf einen Platz versammelt. Vieilleville erfuhr es und schickte sogleich den Sergeantmajor St. Chamans dahin ab mit einer zahlreichen Bedeckung, um sie zu fragen, was sie da zu thun hätten. Sie waren so unklug, zu antworten, daß sie ihre Kameraden hier erwarteten, um Rechenschaft über ihre Capitäns zu haben. Kaum hatten sie dies gesagt, so ließ St. Chamans eine solche Salve geben, daß vierzig bis funfzig

sogleich auf dem Platze blieben und die andern davonliefen, die jedoch alle arretirt und hingerichtet wurden. Die drei Lieutenants der enthaupteten Capitäns fürchteten, es möchte auch an sie die Reihe kommen, ließen also Vieilleville um ihren Abschied bitten; denn sie konnten ohne diesen nicht aus den Thoren kommen, da sie sehr gut besetzt waren. Er unterzeichnete ihn aber nicht, sondern ließ ihnen nur mündlich sagen: sie könnten gehen, wohin sie wollten; dergleichen Aufrührer brauchte weder der König, noch er. Sie machten sich sogleich auf und zogen zum Thor hinaus, hatten aber auch bei hundert Soldaten von ihrer Compagnie überredet, mitzugehen. Vieilleville erfuhr dieses und schickte sogleich ein Commando nach und ließ Alle niedermachen. Kaum durfte einer von den Legionärs sich regen, so wurde er bei dem Kopf genommen, und zwar waren ihre Hauswirthe die Ersten, welche die Schuldigen verriethen. Sie wurden dadurch so in Angst gebracht, daß sie nicht wußten, was sie thun sollten, bis man ihnen endlich rieth, sich an den Schwiegersohn von Vieilleville, Herrn von Espinay, zu wenden, um ihre Verzeihung zu erhalten, welches auch geschah, und Vieilleville ließ sie Alle vor sich kommen, wo er ihnen noch eine große Strafpredigt hielt und sie sodann aufstehen hieß; denn sie lagen Alle vor ihm auf den Knieen. Diese Aussöhnung erregte eine große Freude, und das mit Recht; denn Vieilleville hatte schon die Idee, als er erfuhr, daß die Legionärs unter dem Herrn von Sennecterre zehn Tage lang nicht auf die Wache gezogen und also die Stadt unbewacht gelassen, alle vor die Thore hinausrufen, sie da umzingeln und zusammenschießen zu lassen. Vieilleville glaubte aber doch noch immer vorsichtig sein zu müssen und machte drei Monate lang die Runden in der Stadt immer selbst, und das oft viermal die Woche. Einmal trifft er einen Legionär schlafend unter dem Gewehr an, den er sogleich mit den Worten niederstieß: er thue ihm nichts zu Leid; denn er ließe ihn da, wie er ihn gefunden, und er solle wenigstens zum Exempel dienen, wenn er nicht zur Wache dienen wolle.

Vieilleville, nachdem er Alles in Ordnung gebracht hatte, nahm sich nun vor, den Deutschen Thionville abzunehmen, und ließ sich deshalb in größter Eil und sehr geheim einen gewissen Hans Klauer von Trier kommen, dem er einmal das Leben geschenkt und als einen tüchtigen Kerl hatte kennen lernen. Diesen beschenkte er sogleich und suchte ihn zu seinen Projecten geschickt zu machen. Er versprach ihm noch überdies eine Compagnie deutscher Reiter in des Königs Sold zu verschaffen, wenn er nach

Thionville ging, den ganzen Zustand des Orts und die Stärke der Besatzung bis auf das Maaß der Gräben erforschte und ihm in acht Tagen Nachricht gäbe. Nur solle er Morgens vor Tag aus einem, dem Weg nach Thionville entgegengesetzten Thore gehen, an dem er sich selbst befinden wolle, um ihm zu sagen, was ihm allenfalls noch eingefallen wäre.

Hans Klauer brachte ihm auch in acht Tagen einen so umständlichen Bericht von Thionville, daß Vieilleville über seinen Fleß und Geschicklichkeit ganz erstaunt war und ihm sogleich eine Summe zustellte, mit der er nach Trier zurückgehen und eine Compagnie Reiter aufrichten sollte; doch sollte sie durchgängig nur aus geborenen Deutschen bestehen. Diesen Bericht über Thionville ließ Vieilleville durch seinen Secretär Carloix sehr studiren und gleichsam auswendig lernen und schickte ihn zum König, damit er, wenn er vom Feinde würde aufgefangen werden, desto leichter durchkäme. Dieser traf den König in Amiens und berichtete ihm, daß Vieilleville in sieben Tagen Thionville wegzunehmen sich anheischig mache, und da er wisse, daß alle Truppen nach Italien geschickt seien, so wolle er sechs Regimenter Landsknechte und sieben Compagnien Reiter in Deutschland werben lassen; auch habe er dazu durch seinen Credit hunderttausend Livres irgendwo gefunden. Der König genehmigte Alles sogleich, lobte Vieillevillen sehr darüber, daß er immer wachsam und in seinem Dienst geschäftig sei, wies ihm die Einnahme der ganzen Provinz Champagne zu dieser Expedition an und ernannte ihn zum Generallieutenant der Armee in Champagne, Lothringen, dem Lande Messin und Luxemburg. Die Werbung in Deutschland ging so gut von Statten, daß in Kurzem die verlangten Regimenter marschiren konnten.

Sobald Vieilleville dieses erfuhr, zog er mit seiner Besatzung aus Metz gegen Thionville, ließ die Truppen, welche zu Toul und Verdün in Besatzung lagen, zu ihm stoßen und eröffnete zu nicht geringem Erstaunen des Grafen von Carebbe, der in Thionville commandirte, die Belagerung dieser Stadt. Gegen Luxemburg schickte er sechs Compagnien zu Fuß, um von Thionville aus mit dem Grafen von Mesgue die Communication zu verhindern. Jetzt kam auch seine Artillerie an, die er in seinem Arsenal zu Metz hatte zurichten lassen; sie bestand aus zwölf Kanonen von starkem Kaliber, aus zehn Feldschlangen von achtzehn Fuß lang und aus andern leichten Stücken. Kurz darauf trafen auch die fremden Truppen ein, und Alles dieses zusammen machte eine gar artige kleine Armee aus; denn es waren nur

allein sechs junge deutsche Prinzen aus den Häusern Lüneburg, Simmern, Württemberg u. a. dabei, die sich unter einem so großen Meister in den Waffen versuchen wollten. Die ganze Armee mochte ungefähr aus zwölftausend Mann bestehen.

Unterdessen war der Herzog von Guise aus Italien zurückgekommen und, da der Connetable bei St. Quentin gefangen war, zum Generallieutenant von ganz Frankreich ernannt worden. Dieser bekam Nachricht von der Armee des Vieilleville und schickte sogleich einen Courier an ihn ab, der eben ankam, als die Artillerie anfangen sollte, gegen die Stadt zu spielen. Vieilleville bekam ein Schreiben des Inhalts: daß er warten möchte, indem der Herzog dabei sein und die Entreprise führen wollte, wie es ihm als Generallieutenant von Frankreich zukäme.

Vieillevillen war diese Dazwischenkunft höchst unangenehm; er ließ sich aber jedoch nichts merken und sagte dem Courier, daß der Herzog von Guise willkommen sein und man ihm wie dem König gehorchen würde. Es wäre aber dem Unternehmen auf Thionville nichts so nachtheilig als der Verzug, und er sähe wohl voraus, daß die Verzögerung der Ankunft des Herzogs den Dienst des Königs bei dieser Sache nichts weniger als befördern würde. Der Courier versicherte ihn, daß er in zehn Tagen hier sein würde. „Was?" sagte Vieilleville; „wenn er mir die Hände nicht gebunden hätte durch seinen Titel als Generallieutenant von ganz Frankreich, so stehe ich mit meinem Kopf dafür, ich wäre in zwei Stunden in Thionville und vielleicht in Luxemburg gewesen. Jetzt wird er vielleicht in drei Wochen nicht ankommen, und der Graf von Mesgue hat gute Zeit, sich in Luxemburg festzusetzen."

Der Herzog von Guise kam auch wirklich erst in zwanzig Tagen an. Voraus schickte er den Großmeister der Artillerie nach Metz, um Alles anzusehen. Dieser fand eine solche Ordnung und so hinreichende Maßregeln bei dieser Unternehmung, daß er öffentlich behauptete, der Herzog von Guise hätte wol wegbleiben können, und es müsse einen Mann von Ehre sehr verdrießen, wenn die Prinzen ihnen kein Glück gönnten und da, wo Ehre einzuernten sei, gleich kämen und ihnen die Frucht ihrer Mühe und Arbeit wegnähmen. „Der Herzog hat gut hinunterschlucken," rief er endlich ganz entrüstet aus; „denn er findet Alles vorgekaut." Als der Herzog die ganze Artillerie musterte, riefen Officiere zum großen Gelächter: „Nur fort, vor Thionville, wo wir Alle sterben wollen; es ist schon lange, daß wir Sie erwarten!"

Nun sollte Kriegsrath gehalten werden, wo der Ort am Besten anzugreifen sei. Vieilleville sagte, daß er nicht so lange gewartet,

um dieses zu erfahren, und er zeigte ein kleines Thürmchen, wo er auf sein Leben versicherte, daß dieses der schwächste Ort der Stadt sei. Allein der Marschall von Strozzy antwortete, daß man vorher die Meinung der andern Befehlshaber hören müsse. Sie versammelten sich daher aufs Neue in der Wohnung des Herzogs. Als sie dahin gingen, nahm Herr von La Marc Vieillevillen bei Seite und sagte ihm, daß er in dem Kriegsrath nicht auf seiner Meinung bestehen solle; denn der Herzog und Strozzy hätten schon beschlossen, Thionville an einem andern Ort anzugreifen, damit er die Ehre nicht haben sollte; auch sei der Herzog sehr aufgebracht, daß Vieilleville den Titel eines Generallieutenant über diese Armee ausgewirkt habe; denn er behauptete, es könne nur einen einzigen geben, und dieser sei er selbst.

In dem Kriegsrath stellte Strozzy nun vor, daß die Stadt von der Seite des Flusses und nicht bei dem kleinen Thurm müsse angegriffen werden, welcher Meinung auch alle Anwesende beipflichteten, da sie Strozzy als einen vortrefflichen und erfahrnen Feldherrn ansahen. Der Herzog fragte jedoch auch Vieillevillen darum, der dann antwortete: wenn er das Gegentheil behauptete, müsse er das ganze Conseil widerlegen, und er wolle sich nur dabei beruhigen, damit er in dem Dienst des Königs keinen Aufenthalt verursache.

Nun wurden die Kanonen aufgepflanzt und so gut bedient, daß in kurzer Zeit über den Fluß die feindliche Artillerie zerschmettert wurde und eine ansehnliche Bresche entstand; jetzt triumphirte schon der Herzog und Strozzy, und es wurde mit Verachtung von dem Plan Vieilleville's gesprochen. Ein Hauptsturm wurde angestellt, die Soldaten mußten durch den Fluß waten; allein sie wurden bald abgewiesen und konnten nicht einmal handgemein werden; denn es fanden sich Schwierigkeiten mancher Art, die man nicht vorausgesehen hatte. Der Herzog und Strozzy waren sehr verlegen darüber; um aber doch ihren Plan auszuführen, ließen sie mit unendlicher Mühe die Kanonen über den Fluß bringen, und es gelang ihnen, sie bei der Bresche aufzuführen. Jetzt aber entdeckten sie, woran der Marschall nicht gedacht hatte, einen breiten Graben von vierzig Fuß Tiefe; diesen beim Sturmlaufen hinunter- und wieder heraufzukommen, war unmöglich, und so geschah es sehr wunderbar, daß unsre Kanonen auf den Mauern standen und wir doch nicht in die Stadt konnten.

Den sechzehnten Tag der Belagerung befahl Strozzy, auch die Feldschlangen über den Fluß zu bringen und die Stadt zu-

sammenzuschießen. Er wagte sich selbst so weit, daß er eine Musketenkugel in den Leib bekam, woran er nach einer halben Stunde starb. Der Herzog stand neben ihm; Diesem sagte er: „Beim Henker, mein Herr, der König verliert heute einen treuen Diener und Eure Gnaden auch." Der Herzog erinnerte ihn, an sein Heil zu denken, und nannte ihm den Namen Jesus: „Was für einen Jesus führt Ihr mir hier an? Ich weiß nichts von Gott — mein Feuer ist aus" — und als der Prinz seine Ermahnungen verdoppelte und ihm sagte, daß er bald vor Gottes Angesicht sein werde, antwortete er: „Nun beim T—! ich werde da sein, wo alle Andern sind, die seit sechstausend Jahren gestorben," und mit diesen Worten verschied er. So endigte sich das Leben eines Mannes, der keine Religion hatte, wie er schon den Abend vorher, da er bei Vieilleville speiste, zu erkennen gab, als er anfing zu fragen: „Und was machte Gott, ehe er die Welt schuf?" worauf Vieilleville ganz bescheiden sagte: daß nichts davon in der heil. Schrift stehe, und da, wo sie nichts sagte, man auch nicht weiter forschen solle. „Es ist eine ganz artige Sache," sagte Strozzy darauf, „diese heil. Schrift, und sehr wohl erfunden, wenn sie nur wahr wäre;" worauf Vieilleville sich stellte, als wenn er die Kolik hätte, und hinausging und ein Gelübde that, mit einem solchen Atheisten niemals etwas zu thun zu haben.

Jetzt wendete sich der Herzog an Vieilleville, erinnerte ihn an sein Versprechen, das er dem König gethan, Thionville in sieben Tagen einzunehmen, und bat ihn, Alles so auszuführen, wie er es für gut finde; er wolle sich in nichts mehr mengen. Nun fing Vieilleville mit unermüdetem Fleiß auf seiner Seite die Trancheen an, ließ Artillerie von Metz kommen, und schon den dritten Tag wurde das kleine Thürmchen zusammengeschossen; den sechsten wagte man einen Generalsturm, Vieilleville an der Spitze; allein er wurde abgeschlagen, und es blieben viele Leute dabei, unter Andern auch Hans Klauer. Vieillevillen wurde der Kamm oben an seinem Helm weggeschossen; nach einer kurzen Erholung aber nahm er neue Truppen und setzte den Sturm so heftig fort, daß er mit dreißig Mann in die Stadt drang; Carebbe erschrak darüber und capitulirte sogleich. Die ganze Garnison und alle Einwohner mußten den andern Morgen aus der Stadt ziehen, und es war erbärmlich anzusehen, wie Greise, Väter und Kinder, Kranke und Verwundete ihre Heimath verließen. Jedermann hatte Bedauern mit ihnen; nur der Herzog von Guise blieb hart dabei. In Thionville wurden nun französische Unterthanen ge-

setzt, an welche die Häuser verkauft wurden; das daraus gelöste Geld stellte Vieilleville theils dem königlichen Schatzmeister zu, theils belohnte er damit seine Soldaten, die ihm bei der Belagerung gute Dienste geleistet hatten. Er selbst behielt nichts davon, ob er gleich das größte Recht daran hatte.

Er vermuthete immer, der König von Spanien werde vor Thionville kommen, und war fest entschlossen, diese Stadt zu behaupten, indem er es sich zur Ehre rechnete, gegen einen so mächtigen Monarchen, den Sohn Kaiser Karl's des Fünften, zu fechten. Allein der König von Spanien zog mit einem beträchtlichen Heer gegen Amiens, der König von Frankreich ihm entgegen und schickte Vieillevillen deswegen den Befehl, ihm so viel Truppen als möglich zuzuschicken. Beide Heere, jedes von sechzigtausend Mann, standen jetzt gegen einander; beide Könige wünschten den Frieden, aber keiner wollte die ersten Vorschläge thun.

Vieilleville, der diese Verlegenheit in der Ferne merkte, schickte in der größten Stille und ohne Jemandes Wissen einen sehr kühnen und beredten Mönch zum König von Spanien; Dieser mußte ihm, als aus Eingebung Gottes, vom Frieden reden. Er wurde gnädig angehört und ihm aufgetragen, eben diese Eingebungen dem König von Frankreich vorzutragen, und so wurde die Negociation angefangen, wofür der König Vieillevillen den größten Dank schuldig zu sein glaubte, indem er auch hier durch seine Klugheit aus der Ferne her gewirkt und so vieles Blut geschont habe, das durch eine Schlacht würde vergossen worden sein.

Nachdem nun der Friede geschlossen worden, wünschte der König Vieillevillen zu sprechen, und er wurde beordert, an den Hof zu kommen, wo er sehr gut empfangen wurde; besonders gefiel es der Königin sehr wohl, daß er nach der Belagerung von Thionville unter die deutschen Prinzen und Feldherrn goldene Medaillen vertheilt habe, auf deren einer Seite des Königs und auf der andern Seite der Königin Brustbild vorgestellt war, und dieses letztere so gleichend, daß auch der berühmteste Künstler im Porträtiren damaliger Zeit, Namens Janet, dieses gestehen mußte. Der König unterhielt sich oft und viel mit Vieilleville und kam selbst darauf zu reden, daß der Herzog von Guise das Unternehmen auf Luxemburg und die schnelle Eroberung von Thionville gehemmt habe. Auch fragte er nach dem kläglichen Ende des Marschalls Strozzy, wo aber Vieilleville als feiner Hofmann antwortete, daß man hier die Gnade Gottes obwalten lassen müsse und es nicht schicklich sein würde, dieses weiter zu

verbreiten. Strozzy war nämlich nahe mit der Königin verwandt. Bei dieser Gelegenheit bekam Vieilleville das Brevet als Marschall von Frankreich, und der König machte ihm den Vorwurf, warum er ihm nicht sogleich um diese Charge geschrieben habe, als Strozzy gestorben, wo er sie dann gewiß ihm und nicht dem Herrn von Thermes würde gegeben haben. Vieilleville antwortete darauf, daß er seinem König nicht zugemuthet hätte, so lange der Feldzug dauerte, diese Charge zu besetzen, indem Alle, die darauf Anspruch machten, sich hervorthun würden, um sie zu verdienen, hingegen von der Armee abgehen würden, wenn die Ernennung geschehen sei; wie dies auch wirklich nach der Ernennung des Herrn von Thermes der Fall war, wo zehn bis zwölf Große mit fast zweitausend Pferden die Armee verließen.

Der König wünschte, daß Vieilleville den Friedensunterhandlungen mit Spanien in Chateau Cambresis beiwohnte, welches er auch that und durch seine weisen Rathschläge es in Kurzem so weit brachte, so daß sie den 7. April 1559 abgeschlossen wurden, mit welcher Nachricht er selbst an den König geschickt wurde. Der König erklärte bei dieser Gelegenheit, daß Frankreich und ganz Europa, nach Gott, diesen Frieden Niemand als ihm schuldig sei; denn durch den Mönch habe er den ersten Anstoß geben lassen. Der Schatzmeister mußte vierzehn Säcke, jeden mit tausend Thalern, bringen, wovon der König ihm zehn und seinem Schwiegersohn und Neffen, Espinay und Thevalles, viere schenkte.

Kurz darauf trafen die spanischen Gesandten in Paris ein; es befanden sich dabei außer dem Herzog von Alba funfzehn bis zwanzig Prinzen, denen einen ganzen Monat lang große Fêten gegeben wurden. Während derselben suchte der Cardinal von Lothringen den König zu überreden, eine Sitzung im Parlament zu halten und ein Mercuriale daselbst anzustellen. Es hat dieses den Namen von dem Mittwoch (Dies Mercurii), weil an diesem Tag sich alle Präsidenten und Räthe, gegen hundert bis hundertundzwanzig Personen, in einem großen Saal versammeln, um über die Sitten und sowol öffentliche als Privatlebensart dieses Gerichtshofes Untersuchung anzustellen. Der König sollte bei einer solchen Gelegenheit durch seinen Generalprocurator vortragen lassen, daß unter ihrem Corps Manche sich befänden, deren Glauben verdächtig sei und die der falschen Lehre Luther's anhingen; man könne es schon daraus schließen, daß Alle, die der Ketzerei beschuldigt würden, losgesprochen und kein Einziger zum Tod verdammt würde. „Und sollte dieses," setzte der Cardinal hinzu, „auch nur dazu dienen, dem König von Spanien zu

zeigen, daß Ew. Majestät fest am Glauben halten und daß Sie in Ihrem Königreiche nichts dulden wollen, was Ihrem Titel als Allerchristlichster König entgegen ist. Es würde den Prinzen und Großen Spaniens, die den Herzog von Alba hieher begleitet haben, um die Heirath ihres Königs mit Ew. Majestät Tochter zu feiern, ein sehr erbauliches Schauspiel sein, ein halbes Dutzend Parlamentsräthe auf öffentlichem Platz als lutherische Ketzer verbrennen zu sehen." Der König verstand sich zu einer solchen Sitzung und bestimmte sie gleich auf den andern Tag.

Vieillevillen, der als erster Kammerjunker in des Königs Zimmer schlief, sagte der König, was er vorhabe, worauf Jener antwortete, daß der Cardinal und die Bischöfe dieses wol thun könnten, für Se. Majestät schicke es sich aber nicht; man müsse den Priestern überlassen, was nur eine Priestersache sei. Da der König demungeachtet bei seinem Vorhaben blieb, erzählte ihm Vieilleville, was einmals zwischen König Ludwig XI. und dem Marschall von Frankreich, Johann Rouault, vorgefallen. Ludwig XI., bei welchem der Bischof von Angiers sehr in Gnaden stand, befahl Diesem, nach Lyon zu gehen und die sechstausend Italiener in Empfang zu nehmen, die man ihm als Hilfstruppen zuschickte. Der Marschall, der zugegen war und es übel aufnahm, daß man nicht an ihn dachte, stellte sich gleich darauf dem König mit dreißig bis funfzig Edelleuten gestiefelt und gespornt vor und fragte ganz trotzig, ob Se. Majestät nichts nach Angiers zu befehlen habe. Der König fragte, was ihn so schnell und so unvermuthet dahin führe. Der Marschall antwortete, daß er dort ein Capitel zu halten und Priester einzusetzen habe, indem er ebenso wohl den Bischof vorstellen könne, als der Bischof den General vorstelle. Der König schämte sich darüber, daß er die Ordnung so umgekehrt, ließ den Bischof, der schon auf der Reise war, wieder zurückrufen und schickte den Marschall nach Lyon. „Ebenso," fuhr Vieilleville fort, „müßte der Cardinal, wenn Ew. Majestät die Geschäfte eines Theologen oder Inquisitors versähen, uns Soldaten lehren, wie man die Lanze bei Turnieren fällt, wie man zu Pferde sitzen muß, wie man salutirt und rechts und links ausbeugt. Ueberdies wollten Ew. Majestät die Freude mit der Traurigkeit paaren? Denn letzteres würde der Fall sein, wenn solche blutige Hinrichtungen während der Hochzeitfeierlichkeiten vorfielen."

Der König nahm sich hierauf vor, nicht hinzugehen. Der Cardinal erfuhr es sogleich, und da er in der Nacht den König nicht sprechen konnte, versammelte er die ganze Geistlichkeit den

andern Morgen mit dem Frühesten bei dem König und machte ihm die Hölle so heiß, daß er glaubte, schon verdammt zu sein, wenn er nicht hinginge, und der Zug setzte sich sogleich in Marsch. Bei der Sitzung selbst vertheidigte einer der angeklagten Räthe, Anne dü Bourg, seine Religion mit solchem Eifer und Festigkeit, daß der König sehr aufgebracht wurde; auch hörte er, als er durch die Straßen zurückging, vieles Murren, so daß er nachher gestand, wie es ihn sehr gereue, den Rath des Vieilleville nicht befolgt zu haben.

Den ersten Juni 1559 eröffnete der König das große Turnier, mit welchem die Vermählung der Prinzessin Elisabeth mit Philipp II. gefeiert wurde, und die Spanier zeigten sich bei dieser Gelegenheit besonders ungeschickt. Vieilleville hob sogar, was noch nie gehört worden, einen Spanier, der gegen ihn rannte, aus dem Sattel und warf ihn über die Schranken mit einer unglaublichen Leichtigkeit und Geschicklichkeit. Um einigermaßen von diesen körperlichen Anstrengungen in den Turnieren auszuruhen, ging die Hochzeit der Madame Elisabeth mit dem König von Spanien, in dessen Namen der Herzog von Alba sie heirathete, vor. Die friedlichen Feierlichkeiten dauerten gegen acht Tage; der König brach sie ab, weil er leidenschaftlich das Turnieren liebte und dieses wieder anfangen wollte.

Vieilleville rieth dem König davon ab, indem sich die französische Noblesse schon hinreichend gezeigt hätte, es jetzt auch Zeit sei, an die Hochzeit des Herzogs von Savoyen mit Madame Margaretha, seiner Schwester, zu denken. Der König antwortete darauf, daß erst gegen Ende des Julius Alles dazu bereit sein könne, indem er Piemont, Savoyen und mehrere andere Besitzungen bei dieser Gelegenheit abtreten wolle. Vieilleville war ganz erstaunt darüber und sagte dem König offenherzig, wie er nicht begreifen könne, wegen einer Heirath Länder wegzugeben, die Frankreich mehr als vierzig Millionen und hunderttausend Menschen gekostet hätten. Einer königl. Prinzessin gäbe man höchstens hundertundfunfzigtausend Thaler mit, und wenn auch Madame Margaretha ihr Leben in einer Abtei endigte, so würde dieses nicht der erste und letzte Fall bei einer königl. Prinzessin sein, die ohnedem schon vierzig Jahr alt sei. Der Connetable, der dieses Alles statt seiner Ranzion verhandele, übe sein Recht wohl aus; denn man sage gewöhnlich, daß in einer großen Noth ein Connetable den dritten Theil vom Königreich versetzen dürfe.

Auf diese und mehrere Vorstellungen verwünschte der König die Stunde, daß er nicht mit Vieillevillen von dieser Sache ge-

sprochen, und es sei jetzt zu spät; er würde sich aber an den Connetable halten, der ihn zu diesen Schritten verleitet habe. Kurz darauf trat ein Edelmann herein und brachte dem König die abgeschlossenen Artikel, worinnen bemerkt war, daß Frankreich das Marquisat Saluzzo behielt. Als der König dieses gelesen hatte, theilte er die Nachricht sogleich Vieillevillen mit, mit der Aeußerung, daß sein Vater Unrecht gehabt, einen Fürsten seiner Länder zu berauben, und daß er als guter Christ, und um die Seele seines Vaters zu retten, die Länder dem Herzog von Savoyen gerne herausgäbe. Wie Vieilleville sah, daß der König hier die Frömmigkeit und das Christenthum ins Spiel brachte und seinen Vater sogar der Tyrannei beschuldigte, schwieg er, und es reute ihn, nur so viel gesagt zu haben.

Den letzten Junius 1559 wurde des Morgens ein großes Turnier auf den Nachmittag angesagt. Nach der Tafel zog sich der König aus und befahl Vieillevillen, ihm die Waffen anzulegen, obgleich der Oberstallmeister von Frankreich, dem dieses Geschäft zukam, zugegen war. Als Vieilleville ihm den Helm aufsetzte, konnte er sich nicht entbrechen, zu seufzen und zu sagen, daß er nie etwas mit mehr Widerwillen gethan. Der König hatte nicht Zeit, ihn um die Ursache zu fragen; denn indem trat der Herzog von Savoyen herein. Das Turnier fing an. Der König brach die erste Lanze mit dem Herzog, die zweite mit dem Herrn von Guise, endlich kam zum Dritten der Graf von Montgommery, ein großer, aber steifer junger Mensch, der seines Vaters, des Grafen von Sorges und Capitän von der Garde, Lieutenant war. Es war die letzte, die der König zu brechen hatte. Beide trafen mit vieler Geschicklichkeit auf einander, und die Lanzen brechen. Jetzt will Vieilleville des Königs Stelle einnehmen; allein Dieser bittet ihn, noch einen Gang mit Montgommery zu machen; denn er behauptete, er müsse Revanche haben, indem er ihn wenigstens aus dem Bügel gebracht habe. Vieilleville suchte den König davon abzubringen; allein er bestand darauf. „Nun, Sire," rief Vieilleville aus, „ich schwöre bei Gott, daß ich drei Nächte hindurch geträumt habe, daß Eurer Majestät heute ein Unglück zustoßen und dieser letzte Junius Ihnen fatal sein wird." Auch Montgommery entschuldigte sich, daß es gegen die Regel sei; allein der König befahl es ihm, und nun nahm er eine Lanze. Beide stießen jetzt wieder auf einander und brachen mit großer Geschicklichkeit ihre Lanzen. Montgommery aber warf ungeschickterweise den gesplitterten Schaft nicht aus der Hand, wie es gewöhnlich ist, und traf damit im

Rennen den König an den Kopf, gerade in das Visir, so daß der Stoß in die Höhe ging und das Auge traf. Der König ließ die Zügel fallen und hielt sich am Hals des Pferdes; dieses rannte bis ans Ziel, wo die zwei ersten Stallmeister dem Gebrauch gemäß hielten und das Pferd auffingen. Sie nahmen ihm den Helm herunter, und er sagte mit schwacher Stimme, er sei des Todes. Alle Wundärzte kamen zusammen, um den Ort des Gehirns zu treffen, wo die Splitter stecken geblieben; aber sie konnten ihn nicht finden, obgleich vier zum Tode verurtheilten Missethätern die Köpfe abgeschlagen wurden, Versuche daran anzustellen, indem man Lanzen daran abstieß.

Den vierten Tag kam der König wieder zu sich und ließ die Königin rufen, der er auftrug, die Hochzeit doch sogleich vollführen zu lassen und Vieillevillen, der schon das Brevet als Marschall von Frankreich hatte, wirklich dazu zu machen. Die Hochzeit ging traurig vor sich; der König hatte schon die Sprache verloren, und den Tag darauf, den zehnten Julius 1559, gab er den Geist auf. Vieilleville verlor an ihm einen Herrn, der ihn über Alles schätzte und ihn sogar zum Connetable einst würde ernennt haben, wie er sich schon hatte verlauten lassen. In den letzten Zeiten hatte er ihm, um ihn immer um sich zu haben, sein Departement von Metz abgenommen und es dem Herrn von Espinay gegeben; Vieilleville aber war Gouverneur von Isle de France geworden.

Die unrechtmäßige Gewalt, deren sich die Guisen nach dem Tod Heinrich's II. anmaßten, verursachte die bekannte Verschwörung von Amboise. Ein gewisser La Renaudie versicherte sich dreißig erfahrner Capitäns und legte um den Aufenthalt des jungen Königs fünfhundert Pferde und vieles Fußvolk herum, in der Absicht, die Guisen gefangen zu nehmen und dem König seine Freiheit zu geben. Es wurde dieses auch klar am Hofe, und die Nachricht beunruhigte den König und die Guisen sehr. Vieilleville sollte an dieses Corps geschickt werden, um sie zu fragen, ob sie die Franzosen um den Ruhm und die Ehre bringen wollten, unter allen Nationen ihrem Fürsten am Treusten und Gehorsamsten zu sein. Dieser Auftrag setzte Vieillevillen in einige Verlegenheit. Er selbst war von der widerrechtlich angemaßten Gewalt der Guisen überzeugt und wollte sich zu einer Gesandtschaft nicht brauchen lassen, wo er gegen seine Ueberzeugung reden mußte; durch eine feine Wendung überhob er sich derselben, indem er dem König antwortete: „Da der Fehler dieses Corps, an das Eure Majestät mir die Ehre anthun wollen, mich zu schicken,

so groß ist, daß es eine wahre Rebellion genannt werden kann, so würden sie mir nicht glauben, wenn ich ihnen Verzeihung verkündigte. Es muß dieses ein Prinz thun, damit sie versichert sind, es sei dieses ein königliches Wort, das Eure Majestät schon um Dessentwillen, der es überbracht hat, nicht zurücknehmen werden."

Vieilleville hatte richtig geurtheilt; er wurde mit diesem Auftrag verschont, und der Herzog von Nemours, der an die Rebellen geschickt wurde, hatte den Verdruß, daß die funfzehn Edelleute, die auf des Königs und sein Wort ihm gefolgt waren, sogleich gefangen und in Fesseln geworfen wurden. Auf alle Beschwerden, welche der Herzog deshalb vorbrachte, antwortete der Kanzler Olivier immer, daß kein König gehalten sei, sein Wort gegen Rebellen zu halten. Diese funfzehn Edelleute wurden durch verschiedene Todesarten hingerichtet, und sie beschwerten sich alle nicht sowol über ihren Tod als über die Treulosigkeit des Herzogs von Nemours. Einer von ihnen, ein Herr von Castelnau, warf ihm sogar diese Wortbrüchigkeit noch auf dem Schaffot vor, tauchte seine Hände in das rauchende Blut seiner soeben hingerichteten Kameraden, erhob sie gen Himmel und hielt eine Rede, die Alle bewegte und bis zu Thränen rührte. Der Kanzler Olivier selbst, der sie zum Tode verdammt hatte, wurde so sehr dadurch betroffen, daß er krank nach Hause kam und einige Tage darauf starb. Kurz vor seinem Ende besuchte ihn der Cardinal von Lothringen selbst, dem er, als er wegging, nachrief: „Verdammter Cardinal, Dich bringst Du um die Seligkeit und uns mit Dir!"

Hingegen konnte Vieilleville den Auftrag nicht ausschlagen, nach Orleans zu gehen, um hier den Rest der Verschwornen zu zerstreuen. Er that dieses mit so viel Klugheit und Eifer, daß es ihm gelang, sechshundert Mann zu überfallen und so niederzumachen. Die Gefangenen, worunter der Capitän war, ließ er aber los, weil es ihm unmenschlich schien, Leute von Ehre, die ihren Dienst als brave Soldaten verrichteten, eines schmählichen Todes sterben zu lassen, welche Strafe ihnen gewiß war, wenn er sie würde eingeliefert haben.

Dieses glücklich ausgeführte Unternehmen setzte Vieilleville in große Gunst bei dem König und den Guisen. Es wurde ihm kurz darauf eine andere Expedition nach Rouen aufgetragen, wo die Reformirten unruhig gewesen waren. Er hatte fürchterliche Instructionen dabei erhalten; denn ihm stand es frei, nicht nur Die umbringen zu lassen, die bei diesem Aufstand die Waffen genommen, sondern auch sogar Die, die ein Wohlgefallen daran

gehabt. Vieilleville, der sieben Compagnien Gensd'armes bei sich hatte, ließ den größten Theil seiner Leute zurück und kam nach Rouen nur mit hundert Edelleuten, entwaffnete sogleich die Bürgerschaft, ließ ohne Ansehen der Religion dreißig der Hauptrebellen greifen und ihnen den Proceß machen, befahl aber ausdrücklich, daß man in dem Urtheil nichts von der Religion sagen, sondern sie nur als Rebellen gegen den König verdammen sollte. Auf diese Art stellte Vieilleville die Ruhe her und schonte den Parteigeist, der ohne Zweifel noch lauter würde erwacht sein, wenn er nur die Reformirten bestraft hätte.

Der Hof hielt sich in Orleans auf, als er wieder zurückkam, und eben damals war der Prinz von Condé, Bruder des Königs von Navarra, gefangen genommen worden. Um Vieillevillen zu prüfen, was er darüber dächte, befahl ihm der König, den Prinzen zu besuchen. Vieilleville war aber schlau genug, dieses zu merken, und sagte, daß er um das Leben nicht hingehen würde; denn er habe einen natürlichen Abscheu gegen alle Ruhestörer. Zugleich rieth er aber dem König, den Prinzen in die Bastille nur zu schicken, indem es Sr. Majestät zum großen Vorwurf gereichen würde, einen Prinzen von Geblüt, wenn er dem König nicht nach dem Leben gestrebt, hinrichten zu lassen. Der König nahm diesen Rath sehr wohl auf und gestand nachher Vieillevillen selbst, daß er ihn auf die Probe gesetzt habe.

Die Uneinigkeiten zwischen dem König von Navarra auf der einen Seite und dem König und den Guisen auf der andern wurden indessen immer größer; der König von Navarra wurde am Hof mit einer Geringschätzung behandelt, die Jedermann, nur die Guisen nicht, bewegte. Vieilleville forderte in diesen Zeiten die Erlaubniß, in sein Gouvernement zurückzukehren; allein besonders die Königin drang darauf, daß er bliebe. Man wollte ihn in diesen kritischen Zeiten am Hof haben, um seine Rathschläge, die immer sehr weise waren, zu benutzen, und dann hatte man ihn auch ausersehen, nach Deutschland zu reisen, um denen mit dem König verbündeten Kurfürsten und Fürsten des Reichs die Verhältnisse mit dem König von Navarra und seinem Bruder vorzustellen, damit der Hof nicht im unrechten Licht erschiene.

Allen diesen Uneinigkeiten machte der Tod Königs Franz' des Zweiten ein Ende, der den 5. December 1560 erfolgte. Jetzt wendete sich Alles an den König von Navarra, und selbst die Königin, die als Vormünderin des jungen sechzehnjährigen Königs Karl's des IX. mitregierte, ernannte denselben zum General-

lieutenant des Reichs. Eine weise Maßregel, um die verschiedenen Religionsparteien, die sehr unruhig zu werden anfingen, zufriedenzustellen. Vieilleville hatte sie der Königin angerathen. Beide Guisen entfernten sich bei diesen ihnen ungünstigen Umständen; der Cardinal ging auf seine Abtei und der Herzog nach Paris, wo er viele Anhänger hatte. Hier schmiedete er mit seinen Anhängern, dem Connetable von Montmorency, dem Marschall von St. André und Andern, seine Pläne, die Lutheraner zu vertilgen; und dieses ist die Quelle, aus der alle Unruhen entstanden, die hernach das Königreich verwüsteten. Da jetzt Vieilleville sah, daß der König von Navarra und die Königin gut mit einander standen, drang er darauf, in sein Gouvernement zurückzukehren, welches man ihm auch endlich verstattete. Er war aber nicht lange in Metz, so wurde er vor vielen Andern ausersehen, nach Deutschland als außerordentlicher Gesandter zu gehen, um dem Kaiser und den Fürsten die Thronbesteigung des jungen Königs bekannt zu machen.

Vieilleville unternahm sogleich die Reise in Begleitung von sechzig Pferden. Zuerst begab er sich zum Kurfürsten von Baiern nach Heidelberg, von da nach Stuttgart zum Herzog von Württemberg, dann nach Augsburg und von dieser Stadt nach Weimar, wo Vieilleville vom Herzog Johann Friedrich und Johann Wilhelm sehr wohl empfangen wurde. Er überbrachte ihnen ihre Pension, welche Heinrich der Zweite ihnen als Nachkömmlingen Karl's des Großen zugesichert hatte, Jeder zu viertausend Thaler jährlich. Von Weimar reiste Vieilleville nach Ulm; von da wollte er nach Kassel; allein man widerrieth es ihm, weil die Wege so gar schlecht wären. Von Wien ging es nach Frankfurt, von da nach Prag und von Prag nach einer seltsamen Reiseroute nach Mainz, und nun wieder über Koblenz, Trier nach Metz.

Ueberall wurde Vieilleville mit großen Ehrenbezeugungen aufgenommen, und besonders wohl ging es ihm in Wien. Gleich bei der ersten Audienz beim Kaiser, Ferdinand I., sagte ihm Dieser: „Seien Sie mir willkommen, Herr von Vieilleville, ob Sie mir gleich Ihr Gouvernement von Metz und die übrigen Reichsstädte, welche Frankreich dem deutschen Reich entzogen, nicht überbringen; ich hoffte lange, Sie zu sehen." Der Kaiser nahm ihn sogleich mit in sein Zimmer, wo sie zwei Stunden ganz allein bei einander waren. Bei dieser Gelegenheit wunderte sich Vieilleville, daß sie ganz allein ins Zimmer kamen, indem es in Frankreich ganz anders war, wo die Franzosen ihrem Herrn fast die Füße abtreten, um überall in Menge hinzukommen, wo er

hingeht. Vieilleville bemerkte ferner, und dieses sogar gegen den Kaiser, wie es ihn befremdete, nach Wien gekommen zu sein mit funfzig bis sechzig Pferden und von Niemanden befragt zu werden, woher er käme oder wer er wäre; wie gefährlich dieses sei, da ein Pascha nur dreißig Stunden von der Stadt liege. Der Kaiser befahl sogleich, an jedes Thor starke Wachen zu legen; doch schränkte er den Befehl auf Anrathen Vieilleville's, um den Pascha nicht aufmerksam zu machen, darauf ein, auf dem höchsten Thurm einen Wächter zu setzen, der immer auf jene Gegend Acht geben und jede Veränderung mit einigen Schlägen an der Glocke anzeigen sollte. Der Kaiser wollte, daß dieses Vieilleville's Wache ihm zu Ehren auf immer heißen sollte. Bei einem großen Diner, welches der Kaiser gab, sah Vieilleville die Prinzessin Elisabeth, des Römischen Königs Maximilian's Tochter und Nièce des Kaisers. Ihm fiel sogleich der Gedanke bei, daß diese schöne Prinzessin der König, sein Herr, zur Gemahlin wählen solle, und er nahm es auf seine Gefahr, nach aufgehobener Tafel mit dem Kaiser davon zu sprechen, dem dieser Antrag sehr gefiel und den auch der König von Frankreich mit vielen Freuden, als Vieilleville bei seiner Rückkehr nach Frankreich davon sprach, annahm.

Vieilleville war jetzt wieder in Metz angelangt und gedachte einige Tage auszuruhen, als ein Courier von Hof kam, der ihm Nachricht brachte, daß er nach England als Gesandter würde gehen müssen. Er reiste sogleich nach Paris ab, und hier erhielt er bald seine Abfertigung, um übers Meer zu gehen. Die Absicht seiner Reise war hauptsächlich, dem Cardinal von Chatillon entgegenzuarbeiten, der bei der Königin Elisabeth für die Hugenotten unterhandeln wollte. Vieilleville wußte es bei der Königin, die im Anfang sehr gegen seinen Auftrag war, so gut einzuleiten, daß, als der Cardinal von Chatillon nach London kam, er zu keiner Audienz bei der Königin vorgelassen wurde. Indessen wurden die Unruhen in Frankreich immer größer; der Prinz von Condé belagerte Paris; er mußte jedoch diese Belagerung bald aufgeben, und bald darauf fiel die Schlacht von Dreux vor, wo der Herzog von Guise den schon siegenden Prinzen völlig aufs Haupt schlug. Der Marschall von St. André hatte die Avantgarde des Königs commandirt, war zu dem Herzog von Guise gestoßen und verfolgte nur mit vierzig oder funfzig Pferden die Flüchtlinge. St. André stößt auf einen Capitän der leichten Cavallerie, Namens Bobigny, der mit einem Trupp davonfloh. Man ruft sich einander an; der Marschall antwortet zuerst und

nennt sich. Bobigny fällt über seine Truppen her, macht sie nieder und nimmt den Marschall gefangen. Dieser Capitän war ehedem in des Marschalls Diensten gewesen, hatte aber einen Stallmeister erstochen. St. André ließ ihm den Proceß machen und, da er nach Deutschland ausgewichen war, im Bildniß aufhängen. Jetzt bat der Marschall, ihn nach Kriegsgebrauch zu behandeln und das Vergangene zu vergessen. Indessen entwaffnete Bobigny den Marschall und ließ sich sein Wort geben, bei ihm als Gefangener zu bleiben. So ritten sie fort, als der Prinz von Porcian von der Condéischen Partie kam, diesen Gefangenen sah und ihm die Hand gab. Der Marschall bot sich ihm sogleich als Gefangener an, und der Prinz suchte ihn den Händen Bobigny's zu entziehen. Allein Dieser setzte sich zur Wehr, und da Alles darüber schrie, wie dieses ungerecht sei, daß ein Prinz einem Geringern seinen Vortheil rauben wollte, ließ Porcian davon ab. Kaum war Bobigny tausend oder zwölfhundert Schritte vom Prinzen entfernt, so wendete er sich zu dem Marschall mit den Worten: „Du hast mir durch Deine schlechte Denkungsart zu erkennen gegeben, wie ich Dir nicht trauen kann; Du hast Dein Wort gebrochen. Du wirst mich ruiniren, wenn Du wieder loskommst. Du hast mich im Bild hängen lassen, mein Vermögen eingezogen und es Deinen Bedienten gegeben; Du hast mein ganzes Haus ruinirt. Die Stunde ist gekommen, wo Dich Gottes Urtheil trifft," und hiemit schoß er dem Marschall eine Kugel vor den Kopf. Die Nachricht vom Tod eines Marschalls von Frankreich trübte in Paris den Sieg der Katholiken ein Wenig, besonders war Vieilleville untröstlich darüber. Es wurde ihm sogleich das Brevet eines Marschalls von Frankreich überbracht, er wies es aber ab. Der Kanzler von Frankreich selbst begab sich zu ihm; mehrere Prinzen baten ihn, die Stelle anzunehmen; er schlug es aus. Er wollte nicht einer Person in ihrer Stelle folgen, die er so über Alles geliebt hatte. Der König, entrüstet über dieses Ausschlagen, ging selbst zu Vieilleville; er fand ihn trostlos auf dem Bette liegen und befahl ihm, den Marschallsstab anzunehmen. Vieilleville, gerührt über diese Gnade, konnte sich nicht länger weigern; er fiel seinem König zu Füßen und empfing aus seinen Händen das Brevet.

Einige Zeit nachher wurde Vieilleville nach Rouen geschickt, weil man nicht genug Zutrauen in die Fähigkeiten des dortigen Commandanten, Herrn von Villebon, setzte und doch zu besorgen war, daß der Admiral Coligny auf diese Stadt losgehen möchte. Dieser Villebon war zwar ein Verwandter von Vieilleville; allein

er führte sich sehr unfreundschaftlich gegen ihn auf und unterließ bei jeder Gelegenheit, seine Schuldigkeit zu thun. Folgende Gelegenheit gab zu ernsten Auftritten Anlaß.

Man hatte in Rouen eine Magistratsperson reformirter Religion entdeckt, die sich heimlich in die Stadt zu schleichen und vergrabenes Geld wegzubringen gewußt hatte. Dieses wurde entdeckt, und der Gouverneur Villebon ließ diesen Mann auf öffentlicher Straße niedermachen und seinen Körper zum allgemeinen Aergerniß mißhandelt daliegen. Niemand traute sich, ihn, als einen Ketzer, anzurühren. Vieilleville erfuhr dieses, war sehr darüber aufgebracht und befahl sogleich, ihn zur Erde zu bestatten. Das Geld, welches Boisgyraud bei sich gehabt hatte, war bei dem Gouverneur verschwunden; Villebon, dem nicht wohl zu Muthe war, schickte eine seiner Creaturen, einen Parlamentsrath, zu dem Marschall, um zu erforschen, was Vieilleville wol wegen des Geldes im Sinn hätte. Kaum war Dieser aber vor den Marschall gekommen, als er ihn so hart anließ, daß er vor Bosheit weinte, und als er sich auf seine Parlamentsstelle berief, wollte ihn Vieilleville sogar zum Fenster hinauswerfen lassen. Dieser Rath ging darauf zu Villebon und sagte ihm, daß der Marschall von ihm gesagt habe, wie er unwürdig wäre, Commandant der Stadt zu sein. Villebon, aufgebracht über diese falsche Nachricht, ging fünf oder sechs Tage nicht zu Vieilleville. Sie sehen sich endlich in der Kirche, grüßen einander, und der Marschall nimmt ihn zum Essen mit nach Hause. Nach Tische fängt Villebon von der Sache an; der Marschall saß noch und bat ihn, die Sache ruhen zu lassen. Villebon aber wird hitzig, sagt, daß alle Die, welche behauptet, er sei seiner Stelle unwürdig, in ihren Hals hinein gelogen. Der Marschall springt darüber auf und giebt ihm einen Stoß, daß er ohne den Tisch zur Erde gestürzt wäre. Villebon zieht den Degen, der Marschall den seinigen. In dem Augenblick fliegt die Hand von Villebon und ein Stück des Arms zu Boden. Alles war erstaunt; Villebon fiel zur Erde nieder; man brachte ihn fort. Vieilleville erlaubte nicht, daß man die Hand forttrug. „Hier soll sie liegen bleiben; denn sie hat mir in den Bart gegriffen."

Indessen verbreitete sich das Gerücht, der Gouverneur sei so zugerichtet worden, weil er ein Feind der Hugenotten sei. Das Volk läuft zu den Waffen und belagerte den Ort, wo Vieilleville wohnte. Dieser hatte aber schon vorläufig Anstalten getroffen. Alle, die hereinbrechen wollten, wurden gut empfangen und ihrer Viele getödtet. Und da endlich auch ein großer Theil der Sol-

daten in Rouen auf die Seite des Marschalls trat und zur Hilfe herbeimarschirte, zerstreute sich bald Alles, obgleich noch viele Versuche gemacht wurden, die Belagerung aufs Neue anzufangen. Nach und nach kam die Cavallerie an, die vor Rouen auf den Dörfern lag, und so wurde Alles ruhig. Jedermann fürchtete sich jetzt vor dem Zorn und der Rache des Marschalls. Er verzieh aber Allen und stellte die Ruhe vollkommen wieder her.

Der König erhielt Nachricht, daß die deutschen Fürsten auf Metz losgehen wollten, und beorderte daher den Marschall, sich in sein Gouvernement zu begeben. Als er dahin kam, fand er diese Nachricht auch wirklich insoweit bestätigt, daß die Fürsten, als sie gehört, Vieilleville sei in der Unruhe von Rouen getödtet worden, beschlossen, Vierzigtausend zu Fuß und zwanzigtausend Reiter aufzubringen und die Städte Toul, Verdün und Metz, die unter Karl V. vom Reich abgerissen worden, wiederzuerobern. Dieser Plan sei aber aufgegeben worden, als sie gehört, daß Vieilleville noch am Leben und in sein Gouvernement zurückkehren werde.

Vieilleville fand sich einige Zeit nachher auf Befehl des Königs bei der Belagerung von Havre de Grace ein, die der alte Connetable von Montmorency commandirte, und auch hier, ob er gleich von der Familie Montmorency mit neidischen Augen angesehen wurde, leistete er so gute Dienste, daß diese Stadt in etlichen Wochen überging. Bei den neuen unruhigen Projecten, die der Connetable schmiedete und die des Königs Gegenwart in Paris erforderten, um sie zu dämpfen, betrug Vieilleville sich mit so viel Muth, Standhaftigkeit und Klugheit, daß ihn der König nicht mehr von sich lassen wollte, ja sogar ihm, als der Connetable in der Schlacht von St. Denis gegen den Prinzen von Condé geblieben war, diese hohe Stelle übertrug; dieses geschah im großen Rath. Vieilleville stand von seinem Stuhl auf, ließ sich auf ein Knie vor dem König nieder und — schlug diese Gnade auf eine so uneigennützige, kluge und feine Art aus, so daß er alle Herzen gewann. Kurz darauf wurde Vieilleville, nachdem er St. Jean d'Angely, welches ein Capitän vom Prinzen Condé sehr tapfer vertheidigt, eingenommen und wobei der Gouverneur von Bretagne geblieben war, mit diesem Gouvernement belehnt, — eine Stelle, die ihm sehr viele Freude machte, da er zugleich die Erlaubniß erhielt, den einen seiner Schwiegersöhne, d'Espinay, zu seinem Generallieutenant in Bretagne, und den andern, Duilly, als Gouverneur von Metz zu ernennen. Kaum war Alles dieses vor sich gegangen und der König zurückgekehrt, als der Herzog

von Montpensier mit großem Ungestüm als Prinz von Geblüt das Gouvernement von Bretagne forderte. Der König schlug es ihm ab; der Herzog forderte noch ungestümer und weinte endlich sogar, welches ihm als einem Mann von Stande von vierzig bis funfzig Jahren gar wunderlich stand. Der König weiß sich nicht mehr zu helfen und schickt an Vieilleville eine vertraute Person ab, die Sache vorzulegen, wie sie ist. Vieilleville war sogleich geneigt, seine Stelle in die Hände des Königs niederzulegen. „Es ist mir nur leid," sagte er blos, „daß ein so tapferer Prinz sich der Waffen eines Weibes bedient hat, um zu seinem Zweck zu gelangen und mir mein Glück zu rauben." Zugleich schickte ihm der König zehntausend Thaler als Geschenk, die er aber durchaus nicht annehmen wollte, und als ihm endlich ein Billet des Königs vorgezeigt wurde, worin ihm mit Ungnade gedroht wurde, wenn er es nicht thun wollte, theilte er die Summe unter seine beiden Schwiegersöhne, die auch ihre Hoffnungen verloren. Der beste Staatsdienst, den Vieilleville seinem König leistete, war bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an die Schweizercantons, mit welchen er ein Bündniß schloß, das vortheilhafter war als alle vorhergehenden. In seinem Schloß Dürestal, wo er sich in den letzten Zeiten seines Lebens aufhielt, besuchte ihn oft Karl IX., der einmal einen ganzen Monat dablieb und sich mit der Jagd bei ihm belustigte. Dieses Verhältniß mit dem König und die ausgezeichnete Gnade, deren er genoß, erregten ihm Feinde und Neider.

Er bekam eines Tages Gift, und dieses wirkte so heftig, daß er in zwölf Stunden todt war. Der König mit seiner Mutter war eben in Vieilleville's Schloß und sehr betreten über diesen Todesfall.

So starb den letzten Nov. 1571 ein Mann, der ein wahrer Vater des Volks, eine Stütze der Gerechtigkeit und Gesetzgeber in der Kriegskunst war. Nach ihm brachen Unruhen jeder Art erst aus. Den Ruhestörern war er durch seinen Muth, durch seine Klugheit und seine Gerechtigkeitsliebe und durch sein Ansehen in dem Weg gestanden, darum brachten sie ihn aus der Welt.

82.

Zwei Redactionsnoten aus den „Horen“.

a. Zu Dalberg's Aufsatz „Kunstschulen“.[1])

Aus einem Schreiben des Herrn Coadjutor von Dalberg an den Herausgeber.

Ich danke Ihnen, daß Sie meinem Aufsatz über Kunstschulen einen Platz in Ihren „Horen“ vergönnen. Die drei Stücke dieser Monatsschrift, welche bisher erschienen sind, entsprechen der hohen Erwartung Ihrer Leser. Um so mehr bedaure ich, daß der gegenwärtige Drang meiner Berufsgeschäfte mich hindert, an dieser Unternehmung in Zukunft Antheil zu nehmen. Ich bin u. s. f. Erfurt, den 12. April 1795.

b. Zu Gotter's Singspiel „Die Geisterinsel“.[2])

Aus Gotter's Nachlaß. Die Oper ist von Herrn Fleischmann in Meinungen, kraft eines förmlichen und ausschließenden

1) Am Schluß des genannten Aufsatzes im 5. Stück des Jahrgangs 1795 der „Horen“, S. 134.—Vgl. Schiller an Körner, den 5. April 1795: „Vom Coadjutor ist ein unendlich elender Aufsatz eingelaufen, den ich recht verlegen bin wieder los zu sein.“—Körner an Schiller, den 15. Juni 1795: „So etwas wie die „Kunstschulen“ ist mir noch nicht von D. vorgekommen; es ist der völlige Stil der Zehngebote. Wer hat den glücklichen Einfall gehabt, seinen Namen am Ende anzubringen? Hier war er äußerst nöthig.“ (Bis zum Jahresschluß sollte eigentlich Anonymität beobachtet werden.)

2) Im 8. Stück des Jahrgangs 1797 der „Horen“, S. 1. — Vgl. Schiller an Goethe, den 17. August 1797: „Aus dem Gotterischen Nachlaß erhalte ich seine Oper „Die Geisterinsel“, die nach Shakespeare's „Sturm“ bearbeitet ist. Ich habe den ersten Act gelesen, der aber sehr kraftlos ist und eine dünne Speise. Indessen danke ich dem Himmel, daß ich einige Bogen in den „Horen“ auszufüllen habe, und zwar durch einen so classischen Schriftsteller, der das Genie- und Xenienwesen vor seinem Tode so bitter beklagt hat. Und so zwingen wir denn Gottern, der lebend nichts mit den „Horen“ zu thun haben wollte, noch todt darin zu spuken.“ Die Einsendung dieses Stücks für die „Horen“ war durch A. W. Schlegel bewirkt worden.

Vertrags mit dem Dichter, in Musik gesetzt und noch bei Lebzeiten des Letztern zu Ende gebracht worden. Die Ausführung hatte den ganzen Beifall des verstorbenen Dichters. Die Oper wird nächstens aufs Theater gebracht werden, und gleich nach der ersten Vorstellung sind Partitur und Text zu haben, weshalb sich die Theaterdirectionen, die solche zu besitzen wünschen, entweder an den Componisten oder die Wittwe des Dichters wenden mögen.

Neuntes Buch.

Zerstreute Aufsätze, Fragmente ꝛc.

aus den Jahren

1792—1803.

Inhaltsübersicht.

Die ungünstige Aufnahme, welche das große publicistische Unternehmen der „Horen" beim allgemeinen Publicum fand, entschied für immer Schiller's Neigung zur Dramatik. Zwar verzögerte sich die Herausgabe des letzten Heftes der „Horen" bis spät in das Jahr 1798, zwar gab der „Musen-Almanach", den er erst 1799 aufgab, noch bisweilen zu lyrischen Productionen Anlaß; aber mit voller Seele war Schiller von nun an doch nur bei der Dramatik. „Wallenstein" besonders (vgl. unter Nr. 92) nahm von da an den größten Theil seiner Zeit und seiner Geisteskraft in Anspruch. Nur der seit Beginn der „Horen" angeknüpfte innige Verkehr mit Goethe und das Bedürfniß, in Gemeinschaft mit dem großen Freunde sich über die Anforderungen der Kunst auch theoretisch immer mehr zu verständigen, schuf noch eine Reihe prosaischer Arbeiten, die wir unter Nr. 88, 90–94 mittheilen. In gleicher Weise gingen aus dem schriftlichen Gedankenaustausch mit Körner über Kunsttheorie die in Nr. 89 enthaltenen Anmerkungen hervor, aus einem ähnlichen Verkehr mit W. v. Humboldt die in Nr. 85 mitgetheilte kurze Skizzirung der menschlichen Culturstufen. Alle diese gelegentlichen Erzeugnisse von Schiller's rastlosen Bemühungen um Aufklärung seiner Kunstideen haben wir mit noch einigen andern Fragmenten und gelegentlichen schriftlichen Aeußerungen aus früherer Zeit (Nr. 83, 84, 86, 87) in diesem letzten Buche vereinigt. 1799 siedelte Schiller nach Weimar über, und während hier seine dramatischen Meisterwerke (Maria Stuart, Jungfrau von Orleans, Wilhelm Tell) in rascher Reihenfolge entstanden, versiegte der Quell seiner Prosa fast ganz. Die Vorrede zu dem zweiten Bande seiner Gedichte (1803; Nr. 95) nebst dem Vorwort zur „Braut von Messina" sind die letzten Zeilen in Prosa, die er für den Druck geschrieben.

Ueber den Inhalt des gegenwärtigen Buches lassen wir hier

nur einige allgemeine Notizen folgen und verweisen im Uebrigen auf die den einzelnen Stücken beigefügten Anmerkungen:

83. Fragmente aus Schiller's ästhetischen Vorlesungen.

Wir verdanken diese höchst interessanten Bruchstücke und Sentenzen aus Schiller's Vorlesungen einem Zuhörer Schiller's, C. F. Michaelis, welcher dieselben 1806 veröffentlicht hat.

84. Aphorismen und Fragmente aus Schiller's Nachlaß.

Diese Fragmente rühren aus den Nachlaßpapieren Schiller's her, welche sich im Besitze seiner Tochter, der Freifrau von Gleichen, befinden, und sind augenscheinlich Notizen und Gedanken, welche Schiller für seine Vorlesungen niedergeschrieben. Sie wurden zuerst von dem verdienstvollen kritischen Herausgeber Schiller's, Karl Goedeke, veröffentlicht, dessen Titelbezeichnungen für dieselben:

a. Methode,
b. Bildungsstufen,
c. Wohlgefallen am Schönen,
d. Tragödie und Komödie,
e. Nathan der Weise,
f. Zwei Blättchen aus den ästhetischen Vorlesungen,

wir in unserm Abdrucke unverändert beibehalten.

85. Drei Entwickelungsstufen der Menschheit,

aus den Randbemerkungen Schiller's zu einem Aufsatze Wilhelm v. Humboldt's, welchen Dieser an Schiller zur Begutachtung gesandt hatte und von Letzterem mit größeren und kleineren Notizen zurückerhielt, von denen Varnhagen von Ense die obige „genievolle Idee“, wie Humboldt sie genannt hatte, in der Charakteristik Wilhelm von Humboldt's veröffentlichte.

86. Kallias, oder über die Schönheit.

Wir finden diese Abhandlung noch in keiner einzigen Ausgabe von Schiller's Werken. Was wir über dieselbe wissen, ist in den nachfolgenden Briefen und Notizen mitgetheilt:

Schiller an Körner, Jena den 21. December 1792 (Briefw., II. S. 355 f.): „Ueber die Natur des Schönen ist mir viel Licht aufgegangen, so daß ich Dich für meine Theorie zu erobern glaube. Den objectiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objectiven Grundsatz des Geschmacks qualificirt,

und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben. Ich werde meine Gedanken darüber ordnen und in einem Gespräch: Kallias, oder über die Schönheit, auf die kommenden Ostern herausgeben. Für diesen Stoff ist eine solche Form überaus passend, und das Kunstmäßige derselben erhöht mein Interesse an der Behandlung. Da die meisten Meinungen der Aesthetiker vom Schönen darin zur Sprache kommen werden, und ich meine Sätze so viel wie möglich an einzelnen Fällen anschaulich machen will, so wird ein ordentliches Buch von der Größe des Geistersehers daraus werden."

Sobald Schiller die Ausführung seines Planes begonnen hatte und darin weiter vorschritt, theilte er das Fertige abschnittweise in seinen Briefen Körner zur Begutachtung mit, und sind diese einzelnen Abschnitte in dem dritten Bande des Briefwechsels mit Körner enthalten. Das Nähere darüber wird man aus den Anmerkungen unterm Text ersehen.

Am 10. December 1793 schreibt er von Ludwigsburg aus an Körner: „Sei so gut und schicke mir, sobald Du schreibst, entweder das Original oder die Copie derjenigen von meinen Briefen, worin ich angefangen habe, Dir meine Theorie der Schönheit zu entwickeln. Ich brauche diese Ideen jetzt nothwendig zu meiner gegenwärtigen Beschäftigung und bin eben daran, die Theorie des Schönen zu entwickeln. Vielleicht gelingt es mir, in meiner Correspondenz mit dem Prinzen von Augustenburg so weit vorzurücken, daß ich den ersten Band derselben auf kommende Messe drucken lassen kann. Zehn Bogen sind bereits fertig, wo ich das Schöne und den Geschmack blos in seinem Einfluß auf den Menschen und auf die Gesellschaft betrachte und die reichhaltigsten Ideen aus den Künstlern philosophisch ausgeführt sind. — Meine Gesundheit erlaubt mir jetzt weniger als sonst, Entwürfe, deren Vollendung mir am Herzen liegt, auf die lange Bank zu verschieben. Wenn von meiner Correspondenz die Hälfte fertig und copirt ist, so sende ich sie Dir zu."

Die Correspondenz mit dem Prinzen von Augustenburg, Schiller's großherzigem Gönner, welcher dem durch Krankheit schwer heimgesuchten Dichter eine dreijährige Pension von je tausend Thalern zuwendete, war es also, die ihn von der Ausarbeitung des „Kallias" abzog, da er in jener einen verwandten Gegenstand zu behandeln hatte. Sie wurde später unter dem Titel: „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen", in den „Horen" veröffentlicht (s. Nr. 77). Den 4. Febr. 1795 schreibt

Schiller aus Jena an den Maler Ramberg in Hannover, den er früher aufgefordert hatte, eine Vignette zu seinem „Kallias" zu zeichnen: „Daß ich Ihre Vorschläge zu einer Vignette (die Allegorie der Schönheit betreffend) noch nicht beantwortet habe, rührt blos davon her, daß diese Schrift, zu der jene Vignette bestimmt war, vor jetzt noch unterblieben ist. Kommt sie zu Stande, so werden Sie mir erlauben, mich Ihres gütigen Versprechens zu erinnern und Sie um eine Zeichnung dafür zu bitten." Sie kam jedoch nicht zu Stande; denn unmittelbar nach den Briefen an den Prinzen von Augustenburg kehrte Schiller zur ästhetischen Praxis, zur Poesie, zurück.

87. Ueber das Gedicht „Resignation".

Auch dieser Aufsatz findet sich in keiner der bisherigen Ausgaben von Schiller's Werken und scheint überhaupt der Aufmerksamkeit der Literarhistoriker gänzlich entgangen zu sein, da er seit dem Jahre 1808 nirgend wieder gedruckt zu finden ist.

88. Ueber Goethe's „Wilhelm Meister".

In einem Briefe an W. v. Humboldt, vom 4. Januar 1796, schreibt Schiller hierüber: „In diesem Jahre werde ich, außer einigen leichten Anmerkungen zu der Schrift der Frau v. Staël (Versuch über die Dichtungen, die ihm Goethe für die „Horen" übersetzen wollte), welche ich doch nicht so ganz kahl mag abdrucken lassen, und außer der Recension des Meisters, an welche ich etwas wenden will, mich ganz der Poesie ergeben".

Hieraus läßt sich schließen, daß Schiller die Absicht hatte, auch die Recension des „Meister" zu veröffentlichen, und es sind demnach die herrlichen Briefe an Goethe über diesen Roman als Vorarbeit anzusehen, die wir um so weniger in unserer Ausgabe fehlen lassen dürfen, als wir sie mit Koberstein für den Gipfelpunkt der modernen ästhetischen Kritik halten.

89. Bemerkungen zu einem Aufsatz Körner's über Musik.

Bisher noch nirgend im Druck erschienen. Wir danken diese interessante Bereicherung der Schiller-Literatur der Güte des Besitzers der Originalhandschrift, Herrn Geh. Oberregierungsrath von Loeper, welcher seine reichen Schätze von Handschriften und ersten Drucken unserer classischen Schriftsteller in der uneigennützigsten Weise unserm Unternehmen zur Verfügung stellte. Näheres über Inhalt u. s. w. wolle man aus den Anmerkungen unter dem Text ersehen.

90. **Ueber epische und dramatische Dichtung.**

Diese zuerst von Goethe in „Kunst und Alterthum", 1827, Bd. VI. Heft 1., veröffentlichte Abhandlung wird von Demselben ausdrücklich als seine und Schiller's gemeinsame Arbeit bezeichnet, gehört daher mit vollem Recht auch in eine Ausgabe der Werke Schiller's.

91. **Schema über den Dilettantismus.**

Schloß sich an Goethe's bekannte Kunstnovelle „Der Sammler" an und sollte in gewissem Sinne den Xenien-Kampf fortführen.

92. **Bericht über die Aufführung der „Piccolomini" in Weimar.**

Auch dieser Aufsatz ist eine gemeinsame Arbeit Schiller's und Goethe's, wie u. A. aus einem Briefe des Ersteren an Körner, vom 8. Mai 1799, hervorgeht, in welchem es heißt:

„Du kannst Dich ... nach der Anzeige der Piccolomini in eben dieser (der „Allgemeinen") Zeitung, die Goethe und ich in Gemeinschaft, obgleich etwas eilfertig aufgesetzt, richten". Im Uebrigen glauben wir uns zu der Annahme berechtigt (man sehe die Anmerkungen unter dem Texte), daß nicht blos der für Schillerisch gehaltene Schluß, sondern auch andere Stücke des Aufsatzes von Schiller herrühren. Die vollständig mitgetheilten ausgezogenen Stellen des Stückes enthalten außerdem interessante Veränderungen und Zusätze zu dem im IV. Bande unserer Ausgabe gegebenen Texte des „Wallenstein".

93. **An den Herausgeber der „Propyläen".**

Goethe beabsichtigte, wie er dies liebte, eine gemeinsame Besprechung der Gemälde-Ausstellung des Jahres 1800 durch die „Weimarer Kunstfreunde", Goethe, Schiller, Heinrich Meyer. Er schrieb an Schiller den 12. September 1800: „Wäre es möglich, daß Sie, collegialiter mit Meyern, etwas für die Anzeige des Ausgestellten thun könnten, so würde es mir eine große Erleichterung sein." Schiller's Antwort und die fernere Correspondenz über diesen Aufsatz theilen wir in den Anmerkungen zum Texte selbst mit, an gleicher Stelle auch das Nähere über die

94. **Dramatische Preisaufgabe und**

95. **Schiller's Vorrede zu dem zweiten Theil seiner Gedichte.**

83.

Fragmente aus Schiller's ästhetischen Vorlesungen
vom Winterhalbjahr 1792—1793.[1])

Die Aesthetik vermag nicht, Künstler hervorzubringen, sondern blos die Kunst zu beurtheilen.

Nichts ist schwerer, als über Empfindungen und über die Kunst, die es mit Empfindungen zu thun hat, zu philosophiren.

Man suchte bisher die Kunstwerke in ästhetische Fächer zu bringen, ohne zu erwägen, ob sich das Genie nicht seine eigne Bahn gebrochen habe. Psychologische empirische Regeln ohne Vollständigkeit und eine nach vorhandenen Mustern ängstlich gebildete Theorie machten ungefähr das Hauptsächlichste aus, was man vor Kant für die Geschmackslehre leistete.

Inhalt der Aesthetik, ihr Werth und Nutzen.

Vom Geschmack.

Die Aesthetik untersucht die Natur des Vermögens, das in Beurtheilung des Schönen wirksam ist; sie sucht die Grenzen des Geschmacks genau und richtig zu zeichnen.

Jede Kunstschönheit erfordert, als Nachahmung der Natur, Wahrheit und steht insofern unter objectiver Beurtheilung. Im Gebiet der Begriffe giebt der Verstand Gesetze, welcher also in dem logischen Theile der Kunst entscheidet.

1) Zuerst gedruckt in: „Geist aus Friedrich Schiller's Werken, gesammelt von Christian Friedrich Michaelis." Zweite Abtheilung. Leipzig 1806. S. 241—284.

In der Vorrede dieser zweiten Abtheilung bemerkt der Herausgeber in Bezug auf obige Fragmente: „Der Anhang enthält einen Theil von S.'s ästhetischen Vorlesungen, die der Herausgeber (nach Vollendung seines akademischen Studiums) in Jena mit anzuhören und dem Wesentlichsten nach schriftlich aufzubewahren das Glück hatte. Das Mitgetheilte sind freilich blos Fragmente, d. h. einzelne Sätze, so wie sie sich aus dem zusammenhängenden Vortrage auffassen und niederschreiben ließen, aber doch für den Verehrer und Kenner der Schiller'schen Ideen hoffentlich nicht ohne alles Interesse. Die Lehrstücke über das Erhabene und über tragische Kunst sind aus diesem Manuscript nicht mit aufgenommen, weil sie S. selbst nachher für den Druck bearbeitet und herausgegeben hat."

Unerlaßliche Bedingungen der schönen Darstellung sind Wahrheit und Fehlerlosigkeit (das Correcte). Diese schließt aber die Schönheit selbst noch nicht ein.

Die Geschmackslehre kann den Künstler vor Verirrungen seines Genies zurückhalten und durch das von ihr veranlaßte Räsonnement des selbstthätigen Verstandes zur Veredlung des Genusses beitragen.

Der Geschmack befördert nicht nur unsre Glückseligkeit, sondern civilisirt und cultivirt uns auch. Der Mensch darf nicht ganz allein genießen, sondern muß auch bedacht sein, sein Vergnügen mitzutheilen. Nicht jedes aber ist der Mittheilung fähig und dazu schicklich. Auch eine Tugend, die der Schwachheiten der Gesellschaft nicht schont, fehlt gegen ihre eigenen Gesetze; sie sollte auch mit einer gewissen Grazie sich äußern. Allgemeine Mittheilbarkeit seiner Empfindungen muß sich der Mensch zum Gesetz machen. In dem Vermögen, diese Eigenschaft zu äußern (z. B. in Beobachtung des schicklichen Mittels zwischen dem Zuviel- und Zuwenigsagen im Gespräch, um dem Andern das Vergnügen des Selbstdenkens nicht zu rauben), zeigt sich der Geschmack.

Glückseligkeit zu suchen, ist nicht der höchste Zweck des Menschen. Leicht kann eine Frivolität des Geschmacks einreißen, wo man die Pflicht dem Vergnügen aufopfert. Alles kommt hierbei an auf den Begriff von der Würde des Menschen, welche auf der Selbstthätigkeit seiner Vernunft, auf seiner Freiheit von sinnlichen Antrieben beruht.

Soll eine Empfindung der Lust allgemein mittheilbar sein, so muß alles Empirische, Materielle, aller Einfluß der Neigung davon geschieden sein. Das Geschmacksurtheil muß ohne Neigung gefällt werden wie das moralische; denn beide schränken sich nur auf die Form ein und entscheiden unmittelbar. Der Geschmack hat, wie die praktische Vernunft, ein inneres Princip der Beurtheilung, verbindet beide Naturen des Menschen und erleichtert ihm dadurch den Uebergang zur Sittlichkeit, daß er bei sinnlichen Dingen eine gewisse Freiheit behauptet und ihrer Behandlung den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufdrückt. Als thierisches Wesen liebt der Mensch blos sich selbst, abhängig von den Gesetzen der Materie, von denen ihn nur die Rationalität als von dem Zwange der Natur losreißt, um ihn der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen.

Der Geschmack ist das Vermögen, das Allgemein-Mittheilbare an Empfindungen zu beurtheilen. Nichts Materielles, Empirisches ist allgemein mittheilbar; denn es ist zufällig. Der Geschmack aber bezieht etwas Empirisches auf das Rationale; demnach wäre Geschmack das Vermögen, eine sinnliche Vorstellung auf etwas Uebersinnliches zu beziehen. Er leitet von der Sinnenwelt zum Intelligibeln und erwirbt dem Sinnlichen durch die Beziehung auf das Uebersinnliche die Achtung der Vernunft. Der Geschmack beruht auf einem sinnliche Eindrücke empfangenden und auf einem übersinnlichen, selbstthätigen Vermögen, auf Phantasie und Verstande.

Einfluß und Werth des Geschmacks.

Der Geschmack sichert den Menschen vor der rohen Sinnlichkeit und vor der Verwilderung. Sobald sich die Liebe zum Putz in dem Wilden äußert, so fängt auch schon seine Cultur an. Auch der noch so schlechte Geschmack verräth schon eine höhere Thätigkeit, das Verlangen, einen günstigen Eindruck auf Andre zu machen, welches schon die Meinung von dem Werthe der Andern voraussetzt. Jetzt heißt der Mensch nicht mehr Wilder, sondern Barbar, weil er nicht ohne allen Geschmack ist, ob er gleich einen falschen besitzt. Die Ausschmückung des Nothdürftigen verräth schon die anfangende Civilisirung. Der Werth, den man auf die Meinung Andrer legt, macht abhängiger von ihnen und nöthigt, die rohen Triebe zurückzuhalten, führt also zur Verfeinerung der Lebensart.

Mit der Veredlung des Geschmacks veredelte sich auch die Religion. Der Geschmack legte den Grund zur Menschlichkeit.

Sein Einfluß zeigt sich auch in Beförderung der Thätigkeit der höheren Geistesvermögen, wodurch er der Vernunft die Herrschaft über die Sinnlichkeit erleichtert. Denn seine Darstellungen mildern oder vergüten die Gewalt, welche der Sinnlichkeit angethan wird. Durch den Geschmack genießt die Phantasie ihrer ganzen Freiheit und wird doch am Ende mittelst verborgener Bande zur Einheit des Verstandes zurückgeleitet. Der Geschmack schwächt auch die Sinnlichkeit selbst, indem er Anstand und Mäßigung fordert, wodurch nicht nur für die Civilisirung, sondern auch für die Sittlichkeit viel gewonnen wird, indem der Mensch so nicht blos nach Gefühlen, sondern nach Vorschriften der reinen Vernunft zu handeln gewöhnt wird.

Einzelne Menschen und ganze Nationen haben im Grunde nur eine ästhetische Tugend.

Da die Moralität Autonomie erfordert, wie kann man dem Einwurfe begegnen, daß der Geschmack durch den Einfluß des Materiellen die Moralität verfälsche? Arbeitet nicht auch die Religion dem Widerstande des sinnlichen Vermögens entgegen, indem sie es zum Vortheile der Sittlichkeit gewinnt?

Der Geschmack bringt die obern und niedern Gemüthsvermögen in Vereinigung; er ruft die philosophirende Vernunft von Grübeleien zur Anschauung zurück; er giebt Humanität, d. h. er vereinigt in dem Menschen das Naturwesen mit der Intelligenz und befördert ihren wechselseitigen Einfluß, so daß Sinnlichkeit durch Sittlichkeit veredelt wird.

Der Geschmack verhält sich als Beurtheilung des Schönen so wie das Schmecken einer Speise, indem man diese erst gekostet, jenes betrachtet und empfunden haben muß, um von beiden sein Gefühl und Urtheil aussagen zu können.

Der Geschmack ist ein Vermögen der Urtheilskraft, auf allgemein mittheilbare Empfindungen angewendet. Die als allgemein mittheilbar anzunehmenden Empfindungen stehen unter innern subjectiven Bedingungen, welche nothwendig allen Menschen gemein sein müssen. Eine allgemein mittheilbare Empfindung ist bedingt, wenn sie aus Begriffen entspringt; die allgemeine Mittheilbarkeit einer solchen Empfindung ist nie ganz gewiß. Der Geschmack wird dem sinnlichen Erkenntnißvermögen entgegengesetzt, wird auf Empfindungen, auf etwas Subjectiv-Allgemeines und Nothwendiges angewandt und ist das Vermögen, die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls zu beurtheilen.

Eintheilung der Geschmackslehre.

Die Geschmackslehre ist rein oder angewandt. Jene handelt von den allgemeinen subjectiven Bedingungen, unter welchen Geschmacksurtheile möglich sind, und sucht die Art der Wirksamkeit zu erforschen, in welche schöne Werke der Natur und Kunst das menschliche Gemüth setzen. Der zweite, praktische Theil betrifft die besondern Bestimmungen, unter welchen gewisse ästhetische Zwecke erreicht werden, die Zweige der Kunst selbst.

Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl, Lust und Unlust u. s. f.

Empfindung, welche objectiv ist, kann man schlechthin Empfindung, die subjective aber Gefühl nennen. Empfindung ist eine Vorstellung, die auf das Subject bezogen wird, und unterscheidet sich dadurch von der Erkenntniß. Lust ist eine Empfindung, in der ich zu verharren, Unlust eine solche, der ich zu entgehen wünsche. Ein Realgrund läßt sich davon nicht angeben, aber diese Empfindungen lassen sich doch von der Vorstellung und vom Begehren unterscheiden. Der Formalgrund, die allgemeine Bedingung der Lust und Unlust, ist freie oder gehinderte Wirksamkeit der Seelenkräfte, welche die Seele empfinden muß, um sich selbst zu bestimmen, und hierzu bedarf sie des Triebes oder der Vorstellung. Die Lust soll nicht Zweck, sondern Mittel der Wirksamkeit sein, ob es gleich manche Menschen umkehren. Lust ist das Selbstbewußtsein der wirkenden — Unlust das Selbstbewußtsein der gehinderten Kraft. Unlust darf nicht mit negativer Lust verwechselt werden.

Die Lust muß nach Verschiedenheit der Vermögen, die zur Wirksamkeit kommen können, verschieden sein. Die sinnliche Lust entspricht immer dem vollkommenen Zustande eines Theils des Körpers oder des ganzen Körpers. Der Wohlstand des Körpers konnte der Freiheit nicht allein anvertraut werden, sondern bedurfte der Triebe und der sinnlichen Lust als Mittel zur Thätigkeit des Menschen.

Intellectuelle Lust oder Lust der Erkenntnißvermögen ist a) Lust des Vermögens der Anschauung oder der Sinnlichkeit, als der Empfänglichkeit für Stoffe, b) Lust des Verstandes, welcher den Stoff bildet, als Vermögen der Begriffe, welches trennt oder verbindet, Uebereinstimmung oder Widerspruch bemerkt, und c) Lust der Vernunft, des Vermögens der Ideen, des Strebens nach dem Ganzen und nach Harmonie.

Das untere Begehrungsvermögen strebt nach Lust und bestimmt sich danach; das obere bestimmt sich nach Begriffen. Das moralische Vergnügen ist immer durch die der Sinnlichkeit angethane Gewalt mit Schmerz begleitet und also gemischt.

Die geistige Lust gründet sich auf Vorstellungen mit Bewußtsein, die sinnliche entweder auf gar keine oder auf Vorstellungen ohne Bewußtsein. Beide begleiten einander wie

beide Arten der Unlust fast in allen Menschen, vermöge der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, indem auch der Körper an dem reinsten Vergnügen Theil nimmt. Die geistige Lust pflegt schwächer, aber dauerhafter zu sein als die sinnliche.

Die bloßen Sinnenempfindungen sowie die ganz reinen Rationalempfindungen sind keiner allgemeinen Mittheilbarkeit fähig und also vom Gebiet des Geschmacks ausgeschlossen. In dasselbe gehören blos die gemischten, welche sich auf eine Wirksamkeit der Erkenntniß- oder der Willenskräfte gründen; von jener Art ist das Vollkommene und Schöne, von dieser das Rührende und Erhabene.

Das Zweckmäßige, Vollkommene und Gute gehört zu den unerlaßlichen Bedingungen des Kunstwerks und macht keine eigenthümliche Eigenschaft desselben als schönen Kunstwerks aus.

Die Lust am Erhabenen ist der Sinnlichkeit gerade entgegengesetzt und gründet sich auf diese Entgegensetzung, welche die Kraft der Vernunft rege macht.

Die Lust am Schönen entspringt aus dem vereinigten Interesse der Vernunft und der Sinnlichkeit. Das Schöne allein gewährt ein völlig zwangloses, reines Vergnügen. Weder das Rührende noch das Erhabene kann, als Object des Geschmacks, des Schönen entbehren, und Beides muß sich demselben unterordnen. Das Schöne allein macht das bloße Kunstwerk zum Geschmacksproduct. Das Schöne besteht in der Form, welche aber nur in einer Materie sichtbar werden kann. Die Materie der Schönheit ist eine zur Darstellung gebrachte Idee. Schönheit ist nur eine Eigenschaft der Form und kann nicht unmittelbar an der Masse dargestellt werden.

Die Kunst überhaupt hat den Zweck der Wahrheit oder Vollkommenheit, der Verbindung des Mannichfaltigen zur Einheit, und führt ihn mit dem Verstande aus. Die schöne Kunst führt diesen Zweck noch überdies mit Schönheit und Geschmack aus; jenen Zweck kann man den angekündigten, diesen den verschwiegenen nennen.

Der ernstlich gemeinte, für sich selbst vollkommene, logische Zweck eines Kunstwerks kann den ästhetischen, den Zweck der Schönheit, sich unterordnen, wie in den Producten der Beredsamkeit. Hier dient die Schönheit der Vollkommenheit. Ist der logische Zweck blos eingebildet, so herrscht die Schönheit; dann liegt an Erreichung des angekündigten Zwecks gar nichts; der Künstler spielt gleichsam mit

seinem Gegenstande. Hierher kann die ganze Dichtkunst gezählt werden. Erreicht der Dichter den Zweck der Schönheit völlig, so hat er obendrein den moralischen schon erlangt. — Die Schönheit duldet keine Abhängigkeit von logischen Zwecken, sondern folgt ihren eigenen Gesetzen. Durch ihr Spiel mit dem ernsthaften logischen Zweck erreicht sie ihn selbst am Besten. Da sie aber einzig in der Form besteht, so verliert sie selbst auch nichts bei Behandlung leichtsinniger Gegenstände.

Die Kunstwerke der ersten Classe (der ernstlich gemeinten Zwecke) haben es entweder mit physischen oder mit moralischen Zwecken zu thun. Im ersten Fall adelt zwar die Schönheit die Werke (z. B. die der gemeinen Architektur, schöne Geräthschaften und Bekleidung); aber sie sind durch den Schimmer, welchen die Schönheit nur im Vorübergehen auf sie wirft, blos mit den Werken schöner Kunst verwandt. Haben die Kunstwerke moralische Zwecke, stehen sie mit den ästhetischen Werken in Verwandtschaft, cultiviren aber schon durch ihren logischen Zweck, so wirkt ihre Schönheit nur noch inniger. Hat die Schönheit durch Befolgung des Zwecks der Rührung gar nichts gelitten, so haben solche Kunstwerke die größte Vollkommenheit (wie z. B. die Gruppe des Laokoon). Die Schönheit an sich ergetzt nur durch Betrachtung, nicht durch Bewegung. Verbindet sie sich mit der Anstrengung des Pathos, so muß dieses eine gewisse Mäßigung erleiden.

Unterschied zwischen dem Schönen, Angenehmen und Guten.

Man unterscheidet das Schöne vom Angenehmen und Guten. Die Schönheit wird, wie die Annehmlichkeit, vor dem Begriff von den Folgen des Genusses wahrgenommen, die Güte erst durch den Begriff von der Tauglichkeit zu einem Gebrauch. Bei sichtbaren Gegenständen scheint das Schöne die Freiheit des Gemüths in der Anschauung zu bezeichnen, und ihnen scheint es vorzugsweise eigenthümlich zu sein. Es giebt aber auch eine intellectuelle Schönheit und eine moralische. (Wo ein allgemeiner Begriff in einer unmittelbaren Anschauung, eine Idee durch eine Handlung vorgestellt wird, unser Gemüth bei der Betrachtung in Freiheit ist und die Resultate nicht gegeben erhält, sondern selbst entwickelt, da finden wir Schönheit.) Das unmittelbare Gefallen durch den bloßen Eindruck charakterisirt das Schönheitsurtheil, inwiefern es von materiellen Bestim-

mungsgründen, vom bestimmenden Einfluß der Empfindungen und Begriffe frei ist, sich also auf eine Freiheit des Gemüths gründet.

Ein Charakter ist dann schön, wenn er uns mehr Liebe als Achtung einflößt, wie der Charakter Cäsar's gegen den des Cato, welcher mehr abschreckende, demüthigende Strenge zeigt, oder wie der des Tom Jones gegen den des Grandison. Daher verwechselt man oft Handlungen der Neigung, weil sie der Natur weniger zu kosten scheinen, mit den schönen. Die Sinnlichkeit muß auch bei moralischen Handlungen frei erscheinen, ob sie es gleich nicht ist; Freiheit erwirbt auch hier das Prädicat der Schönheit.

Der Begriff schön ist nicht leer, sondern hat seine bestimmte und immer dieselbe Bedeutung, auch bei heterogenen Gegenständen.

Die den objectiven Begriff der Schönheit verworfen haben, hielten die Schönheit für ganz subjectiv. Die ihn angenommen haben, versuchen den Begriff entweder objectiv oder subjectiv zu erklären. Beide nehmen an, das Schöne errege ein Wohlgefallen. Jenen ist das Schöne eine bloße Eigenschaft des Gegenstandes; die Andern halten sich nur an die Empfindung, ob sie gleich gewisse Gründe der Empfindung des Schönen in dem Gegenstande nicht leugnen. Die letztere Partei verspricht durch die Entfernung alles Willkürlichen sehr viel; an ihrer Spitze steht Kant.

Das Schöne steht gerade in einem umgekehrten Verhältniß mit dem Nützlichen. Daß Beides auf Eins hinauskomme, widerspricht schon der gemeinen Erfahrung. Ueberdies gefällt das Schöne unmittelbar durch den Eindruck, da das Nützliche den Begriff vom Gebrauch voraussetzt.

Andre setzten die Schönheit in die Proportion. Aber ein Urtheil über diese, sofern sie sich auf den Gebrauch bezieht, würde ein Erkenntniß-, kein Geschmacksurtheil sein. Oder wenn wir blos ein gewisses allgemeines Größenverhältniß im Sinne haben für alle Arten und Gattungen der Gegenstände, so würde die Forderung einer solchen Proportion der Mannichfaltigkeit und Ungleichheit, welche die Natur bei aller Schönheit beobachtet, widersprechen. Allein für jede Gattung natürlicher Gegenstände haben wir ein gewisses Maaß, eine Mittelgröße im Sinne, nach welcher wir die Schönheit eines Individuums beurtheilen und welches wir unbewußt diesem Urtheile zum Grunde legen. Wenn dieses Größenmaaß verletzt ist, so nennen wir den

Gegenstand ungestalt. Allein das Häßliche soll dem Schönen entgegengesetzt sein. Das Maaß unsers Mißvergnügens über verletzte Proportion hängt von der Gewohnheit ab und wird durch sie sehr verstärkt. Bei der besten Proportion jedoch kann uns ein Gegenstand widrig sein. Richtigkeit ist zwar die erste Bedingung der Schönheit, macht sie selbst aber nicht aus. Die allerregelmäßigsten Gestalten sind gerade noch nicht die schönsten (z. B. Polyklet's Kanon,[1]) die regelmäßigste, aber nicht schöne Figur). Eine geringe Uebertretung der Regelmäßigkeit kann mit der vollkommensten Schönheit sehr wohl bestehen. Bloße Regelmäßigkeit in der Hervorbringung und Beurtheilung bedarf oft nur eines mittelmäßigen Kopfes. Wo die Regel, die bei der Schönheit beobachtet werden muß, herrscht, da erstickt sie die Schönheit.

Sinnliche Vollkommenheit gab man als den Grund der Schönheit an. Vollkommenheit nannte man Mannichfaltigkeit, zu einem Ganzen verbunden. Die Beurtheilung derselben aber ist logisch, nicht ästhetisch, da sie einen Begriff voraussetzt. Vollkommenheit ist Zweckmäßigkeit. Innere Zweckmäßigkeit heißt eigentlich Vollkommenheit, wie wir dem Weltgebäude oder einer sittlich guten Handlung zuschreiben, die ihren Zweck in sich selbst haben. Aeußere Zweckmäßigkeit ist Nützlichkeit, bei deren Beurtheilung wir nicht blos des Gegenstandes, sondern auch des Begriffs von seinem Gebrauche bedürfen. Ein solcher (blos nützlicher) Gegenstand ist für sich selbst nie ein Ganzes in der Beurtheilung. Veredelt wird Etwas dadurch, wenn es aus einem bloßen Mittel zu einem Selbstzweck erhoben wird. Alles Nützliche wird dadurch zur Vollkommenheit erhoben, wenn der äußere Gebrauch unnöthig gemacht wird, seine Existenz zu erklären. Um zu wissen, wie das Mannichfal-

---

1) Vgl. Kant's Kritik der Urtheilskraft, Frankfurt und Leipzig 1794, S. 59: „Sie (die Normalidee) ist keineswegs das ganze Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklet's berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu konnte auch Myron's Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern blos, weil sie keiner Bedingung, unter welcher allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht. Die Darstellung ist blos schulgerecht." In Schiller's Gedicht „Der Genius" (frühere Lesart — Werke, I. S. 166) heißt es:

„Herrschen wird durch die ewige Zeit wie Polyklet's Regel,
Was Du mit heiliger Hand bildest . . ."

tige zu einem Ganzen übereinstimme, muß man wissen, wozu es übereinstimme. Da aber die Nützlichkeit vom Schönen ausgeschlossen ist, so haben wir es hier blos mit der innern Zweckmäßigkeit zu thun.

Freie Schönheiten sind die, bei denen wir keinen eigenen Zweck voraussetzen. Z. B. bei einer Rose sind wir uns keines bestimmten Zwecks ihrer Gestalt und Bildung bewußt. Die adhärirende Schönheit aber steht unter dem Zwange eines Begriffs, der nur gewisse Arten der Schönheit ausschließend gestattet und einen Zweck im Gegenstande voraussetzt. Ein unvermischtes, reines Schönheitsurtheil wird nur über freie Schönheit gefällt. [1])

Einheit findet nur in einem Begriffe statt. Nun fragt sich, ob wir dem Schönheitsurtheil einen Begriff zum Grunde legen? Allein selbst bei langem Nachdenken läßt sich dies hier nicht finden. Keine Spur eines Begriffs oder der Beziehung auf einen Zweck entdeckt sich in dem Beifall, den wir der Schönheit einer Blume, einer Landschaft, eines menschlichen Gesichts ertheilen. Ja, bei genauerer Zergliederung würde oft die Schönheit nur verlieren.

Dunkle Vorstellungen sind solche, deren Bewußtsein schnell vergessen wurde. Nur im Zustande dunkler Vorstellungen ist Lust oder Unlust möglich. Denn die Aufmerksamkeit auf das Object schwächt die Aufmerksamkeit auf das Subject. Auch bei der verworrenen Vorstellung müssen die Theilvorstellungen wenigstens ehemals vorhanden gewesen sein; allein man kann ein Schönheitsurtheil fällen ohne alle Rücksicht auf die Uebereinstimmung der Theile. Auch würde bei jener Theorie, welche die Schönheit in die sinnlich vorgestellte Vollkommenheit setzt, der Unterschied zwischen dem Wohlgefallen an Zweckmäßigkeit und zwischen dem Wohlgefallen am Schönen wegfallen. Diese Theorie würde nur auf manche Schönheiten, aber nicht auf freie, am Wenigsten auf dichterische passen. Entweder wäre das Geschmacksurtheil intellectuirt und nicht rein, oder es wäre gar kein eigentliches Geschmacksurtheil.

Alle peinliche mathematische Regelmäßigkeit ist für uns nicht schön. Weil Unvollkommenheit die Schönheit unterdrückt, so hielt man Vollkommenheit und Regelmäßigkeit für das Wesen der Schönheit. Eine schöne Landschaft muß zwar richtig sein, die Richtigkeit giebt ihr aber noch keine Schönheit. — Einheit

1) Vgl. „Kallias", S. 682, 683 dieses Bandes, und die Anm. das.

des Mannichfaltigen, als Einfachheit in der Fülle und Ruhe in der Beschäftigung, ist nur relative Schönheit. — Es giebt verworrene Vorstellungen von Vollkommenheit, die doch gerade kein Schönheitsgefühl erwecken; auch ist nicht jedes Schönheitsurtheil mit dem Vollkommenheitsurtheil verbunden.

Erklärung des Schönen nach Burke.[1]

Burke sagt, Schönheit errege Zuneigung, ohne Begierde nach dem Besitz; eine wahre, aber nur subjective Erklärung. Das Prädicat der Schönheit werde mehr von kleinen als von großen Dingen gebraucht. So erweckt auch das Große mehr Ehrfurcht als Liebe, vielleicht weil das Große etwas Verkleinerndes für uns hat, oft Furcht erregt und uns anstrengt, während das Gegentheil bei dem Kleinen stattfindet. Burke sagt, nicht mit Unrecht, daß das Glatte dem Schönen wesentlich sei; dies Glatte beziehe sich auf alle fünf Sinne. Aber Burke nimmt auch hier das Angenehme in das Schöne mit auf. Die sanften, allmähligen Uebergänge der Wellenlinie, die Vermeidung alles Eckigen, die Grazie mache die Schönheit aus. Burke erklärt dies blos aus dem Einflusse auf das Auge, was sich aus dem Verstande erklären läßt. Ferner rechnet Burke Delicatesse zur Schönheit, das Zarte und fast Schwächliche. Das Schöne muß verhältnißmäßig klein sein, glatte Oberfläche, milde Farben, allmählige Aenderung in der Richtung der Linien haben, mehr zärtlich als stark sein; dies ist ungefähr Burke's Beschreibung des Schönen. Erschlaffende Wirkung ist das Charakteristische, was Burke der Schönheit beilegt.[2] Allein fehlerhaft ist das Angenehme hier mit aufgenommen, wodurch die allgemeine Mittheilbarkeit des Schönen eingeschränkt wird; ferner leitet er die wahre Schönheit auch blos von physischen Ursachen ab, da sie sich doch auf ein Vernunftprincip stützen muß.

---

1) Vergl. die Anm. 1 zu „Kallias", S. 681 dieses Bandes.

2) Vergl. Kant's Krit. d. Urtheilskr., S. 129: „Das Schöne, welches er (Burke) auf Liebe gründet, ... führt er (S. 251—252) auf die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen vor Vergnügen, hinaus."

Erklärung des Schönen nach Moritz.[1])

Moritz stellt das Nützliche, Gute und Schöne neben einander. Im erstern Fall wird der Gegenstand auf einen Gebrauch bezogen, er hat blos äußern Werth. Der gute Gegenstand hat innern und äußern Werth. Der schöne ist ohne alle äußere Beziehungen und besitzt seinen Werth in sich selbst. Edel heißt das Moralisch-Schöne. Ganz wohl kann das Unnütze und das Schöne neben einander bestehen. Das Schöne wird an dem Nützlichen als überflüssig erkannt. Das Nützliche erhält durch seinen Beitrag zur Vollkommenheit eines Ganzen seinen Werth. Ein Ganzes ist, was in sich selbst vollendet ist. Nur das Ganze, was in die Sinne fällt oder mit der Einbildungskraft umfaßt werden kann, ist schön. — Bis hieher kann man Moritz Recht geben. Allein nachher verwechselt er die Wirkungen unserer Vernunft mit den Wirkungen der Gegenstände, das Ganze der Natur, welches wir nie fassen können, mit dem Ganzen der Vernunft, welches allerdings immer auf Einheit ausgeht.

Darstellung des Ganzen der Natur in der Erscheinung macht, nach Moritz, ein Kunstwerk aus.

Erklärung des Schönen nach Kant.

Nennen wir einen Gegenstand schön, sagt Kant, so ist der Bestimmungsgrund unsers Urtheils blos subjectiv. Dieses Wohlgefallen ist ohne alles Interesse und hat mit dem Begehrungsvermögen nichts zu thun; es besteht sogar bei sinnlichem Schmerz oder moralischem Mißfallen. Bei dem Schönen gefällt uns die bloße Vorstellung, bei dem Angenehmen seine Existenz. Das Angenehme und das Gute schließen ein Interesse ein, sind auf ein Bedürfniß gegründet; das Wohlgefallen daran ist also nicht frei. Eben weil das Wohlgefallen am Schönen auf keinem Interesse, auf keinem Privatgrunde beruht, legen wir diesem Wohlgefallen Allgemeingiltigkeit bei. Das Angenehme hat diese Allgemeingiltigkeit nicht. Die Einheit des Unveränderlichen in der menschlichen Natur ist der Grund dieser Allgemeinheit, und sie beruht auf den Denkgesetzen der Seele. — Dem Begriffe schön fehlt der objective Grund

---

1) Moritz war Schiller von Körner zur Lectüre empfohlen worden. (Briefwechsel mit Körner, III. S. 3.)

der Uebereinstimmung; ihr Grund muß also im urtheilenden Subject aufgesucht werden. Ein Urtheil über das Schöne ist kein unmittelbares Sinnenurtheil, sondern ein *Reflexionsurtheil*, ein Urtheil a priori, weil es eine allgemeine Forderung an alle Denkende einschließt und Allgemeinheit a priori hat. Diese Forderung gründet sich auf die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Zustandes, über den ich reflectire. Jede Erkenntniß beruht auf einer unumgänglichen Bedingung und kann mitgetheilt werden; so muß auch diese Bedingung, die dem Geschmacksurtheil zum Grunde liegt, mitgetheilt werden können. Die *Einbildungskraft* für die Vorstellung des Mannichfaltigen, und der *Verstand* für die Vereinigung desselben — jene hat *Freiheit*, dieser hat *Gesetzmäßigkeit* — diese bei der höchst möglichen Freiheit jener, durch die Reflexion wahrgenommen, bringt die Lust an dem Gegenstand und das Urtheil des *Wohlgefallens* hervor. Diese Uebereinstimmung beider vorstellenden Vermögen kann nur durch den *innern Sinn* bemerkt werden. Der Geschmack beurtheilt das Schöne *subjectiv*, durch ein *Gefühl*. Das Schöne gefällt ohne alles Interesse. Das *Interesse* gründet sich auf eine Beziehung des Gegenstandes auf uns. Das Schöne gefällt aber *unbedingt*. Ein Wohlgefallen, von keiner Privatbeziehung abhängig, muß *allgemein* sein; das Schöne muß *Jedem* gefallen. Das *Gute* gefällt zwar auch Jedermann, aber durch einen *Begriff*. Während das Gute nur durch seine *objective* Beschaffenheit allgemein gefällt, stützt sich die Lust am Schönen auf einen *subjectiven* Grund, auf die Allgemeinheit der Denkgesetze.

Da Schönheit blos in der *Form* der Zweckmäßigkeit besteht, so besteht Schönheit überhaupt nur in der *Form*. *Rein* ist ein Schönheitsurtheil dann, wenn weder *Reiz* noch *Rührung* dabei im Spiele ist. Daher besteht alle Veredlung der Kunst in der *Simplicität*. — *Reiz* überhaupt ist Aufforderung zur Thätigkeit. Ein Gemälde kann durch seine Farbe *reizen*, aber nur durch *Composition* und *Zeichnung* schön sein.[1]) —

---

1) Vgl. Kant's Krit. d. Urtheilskr., S. 42 f.: „Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußern sowol als mittelbar auch des innern) ist entweder *Gestalt* oder *Spiel*; im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume, die Mimik und der Tanz) oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der *Reiz* der Farben oder angenehmer Töne des Instruments kann hinzukommen, aber die *Zeichnung* in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus; und daß die Reinigkeit der Farben sowol als der Töne, oder auch die Mannichfaltigkeit

Rührung entspringt aus dem Leiden und besteht bei Menschen von moralischem Gefühl und thätigem Geiste nicht aus blos physischen Wirkungen. Auch das sympathetische Leiden eines moralischen Menschen kann nicht lange körperlich bleiben; die Vernunft erwacht bald in ihrer Erhabenheit über alles sinnliche Interesse. — Auch die moralische Rührung, welche sich auf ein sehr lebhaftes Interesse der Vernunft gründet, kann das Schönheitsurtheil verfälschen.

Alle sinnliche Schönheit ist entweder Form der Ruhe oder Form der Bewegung. Jene ist die Zeichnung überhaupt; die Farben heben blos die Umrisse mehr hervor, wecken die Aufmerksamkeit und bewirken Uebereinstimmung mit der Natur. Die Form der Bewegung ist a) das Spiel der Gestalten im Raume, b) das Spiel der Empfindungen in der Zeit. Zu jenem gehört Mimik, zu diesem vornehmlich Tonkunst. Der einzelne Klang gefällt blos in der Sinnenempfindung. Das Schöne beruht aber auf der Composition.

Schönheit der Handlung besteht in der Handlungsweise, in der Gesinnung, nicht in dem Resultat.

Der Werth der Zierrathen kann entweder blos auf ihrer Form beruhen, oder sie gefallen nur durch die Materie, als Schmuck, und können im letztern Fall der Schönheit oft Abbruch thun.

---

derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizutragen scheint, will nicht so viel sagen, daß sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztere nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen und überdem durch ihren Reiz die Vorstellung beleben, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erhalten. — Selbst was man Zierrathen (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äußerlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert, thut dieses doch auch nur durch seine Form: wie Einfassungen der Gemälde oder Gewänder an Statuen oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierrath nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, blos um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen, angebracht, so heißt er alsdann Schmuck und thut der ächten Schönheit Abbruch. — Rührung, eine Empfindung, wo Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist) aber erfordert einen andern Maaßstab der Beurtheilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt: und so hat ein reines Geschmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte, keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urtheils, zum Bestimmungsgrunde."

Vom Kriterium des Schönen und vom ästhetischen Ideal.

Es kann keine objective Geschmacksregel geben, sondern nur ein empirisches Kriterium des Schönen, indem man das, worin alle Zeitalter übereingekommen sind, zu Rathe zieht. Es kann ein moralisches Ideal geben, weil es sich auf einen Begriff gründet. Ein ästhetisches Ideal ist nur für die adhärente, nicht für die freie Schönheit möglich. Die Schönheit, für die man ein Ideal aufstellen will, muß in die Grenzen eines Zwecks eingeschlossen werden. Nur das, was durch sich selbst bestimmt ist, ist eines Ideals der Schönheit fähig, also nur der Mensch als sittliches Wesen. Zum Ideal der Schönheit gehört erstens die Normalidee, welche blos auf die physischen Zwecke des Menschen, die Zwecke seines Baues, Rücksicht nimmt, die Idee der Richtigkeit; zweitens die Vernunftidee, welche durch den Ausdruck des Sittlichen bestimmt wird. Die Freiheit in der Darstellung der physischen und moralischen Zwecke des Menschen könnte ein wahres Ideal der Schönheit abgeben, wenn nämlich alle Regelmäßigkeit in der Darstellung verschwindet.

Allgemeingiltigkeit des Geschmacksurtheils.

Wie kann ein Urtheil zugleich a posteriori gefällt werden und doch nur a priori möglich sein? Oder wie kann das Geschmacksurtheil empirisch und zugleich a priori sein? Es ist nämlich aus zwei Urtheilen zusammengesetzt. Erstens ist es empirisch, inwiefern es von einem durch die Erfahrung gegebenen Gegenstande etwas aussagt; a priori aber, inwiefern eine Allgemeingiltigkeit, eine allgemeine Mittheilbarkeit der Lust von dem Gegenstande ausgesagt wird. Zwar beurtheilen wir den schönen Gegenstand durch ein Gefühl der Lust; allein diese verbindet sich zuerst nicht mit der Sinnenempfindung, sondern mit der Reflexion. Das Gefühl der Lust setzt einen a priori giltigen Gemüthszustand voraus. Sobald wir uns keiner materiellen Quelle unsrer Lust bewußt sind, muß es eine formale Quelle und also die Lust allgemein mittheilbar sein; wir verhalten uns dann zu dem Gegenstande als Menschen überhaupt. Der Grund, warum wir behaupten, der Gegenstand müsse allgemein gefallen, ist vor aller Erfahrung da; wir berufen uns auf einen ästhetischen Gemeinsinn. Ein solcher Gemeinsinn kann voraus-

gesetzt werden und wird vorausgesetzt, indem wir Andern ein ähnliches Gefühlvermögen zuschreiben. — Alle Gründe zur Beurtheilung des Schönen nehmen wir aus den Beschaffenheiten der Gegenstände, die wir empfinden, her; dies geschieht durch ein Gefühl der Lust. Schön ist nämlich das, was in der bloßen Anschauung a priori gefällt. [1])

Kant macht das Schöne auch zu einem Symbole des Sittlichguten. Das Sittlichgute gefällt unmittelbar durch den bloßen Begriff, wie das Schöne in der bloßen Anschauung; das Wohlgefallen an Beidem ruht auf keinem Interesse, und nicht der Inhalt, sondern die Form der Vorstellung bestimmt das Urtheil. — Das Schöne ist das Mittelglied zwischen der Sittlichkeit und Sinnlichkeit. Der Geschmack gewöhnt uns, auch das Sinnliche zu veredeln. [2])

Ueber die objectiven Bedingungen der Schönheit.

Die Kantische Kritik leugnet die Objectivität des Schönen aus keinem genügenden Grunde, weil sich nämlich das Schönheitsurtheil auf ein Gefühl der Lust gründe. — Die objective Beschaffenheit der für schön gehaltenen Gegenstände muß untersucht und verglichen werden. Die Beobachtung der Proportionen macht nicht die Schönheit selbst, aber doch eine unumgängliche Bedingung derselben aus. Sie kann der Richtigkeit nicht entbehren. — Freie Wirksamkeit des Gemüths ist der Wirkung des Schönen wesentlich. Nach Kant ist das Schöne Wirkung der innern Freiheit, nach Burke Ursache derselben. Beobachtung der Regelmäßigkeit ist nicht allen Objecten natürlich und hemmt bei denen, welchen sie nicht zukommt, die Naturfreiheit. Regelmäßigkeit kann also nicht als allgemeiner Grundbegriff der Schönheit gelten, wohl aber Freiheit, d. h. die durch die Natur

---

1) Vergl. „Kallias“, S. 681 ff. dieses Bandes.

2) Vergl. Kant's Krit. d. Urtheilskr., S. 258 u. 260: „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist, und die auch Jedermann Andern als Pflicht zumuthet) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist und Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzet. — — Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.“

eines Dinges selbst bestimmte Beschaffenheit. Kant sagt: Kunst ist schön, wenn sie aussieht wie Natur, und umgekehrt.[1]) Die Natur des Nachgeahmten ist es, welche wir bei einem Kunstwerk erwarten; der Stoff muß sich in der Form, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren. Die Form der Bildsäule darf nichts durch die Natur des Marmor einbüßen. Die Kunstmäßigkeit dient blos, die Freiheit auch in Naturgegenständen, die als schön beurtheilt werden sollen, sichtbar zu machen; die Erinnerung an eine Regel soll uns blos die Unabhängigkeit eines Gegenstandes von derselben bemerklich machen. — Schön ist ein Entwurf, wenn seine Zweckmäßigkeit freiwillig aussieht. — Die Baukunst kann nie eine ganz reine schöne Kunst sein, weil sie die Zwecke der Regelmäßigkeit nicht verbergen kann.

Technik ist die Verbindung des Mannichfaltigen nach Zwecken und zur Schönheit nothwendig, wiewol sich diese nicht auf die Beurtheilung der Technik gründet, wie Sulzer annimmt.[2])

Jede Bildung oder Form besteht in der Begrenzung und ist also gewissermaßen eine Einschränkung, die entweder durch eine Regel oder durch den Zufall entstand. In allen Producten der Natur, die auf eine Technik hinweisen, finden wir die gegenseitige Abhängigkeit der Theile in ihrer Beschaffenheit von einander. Schönheit aber ist Freiheit in der Gebundenheit, Natur in der Kunstmäßigkeit; sie haftet nur an der unmittelbaren Anschauung; die Naturschönheit gründet sich auf keinen Begriff; die Technik eines Naturproductes fällt unmittelbar ins Auge.

Auch Ungezwungenheit, Leichtigkeit und Freiheit in der Technik der Thierkörper ist schön; ihre Schönheit nimmt ab, je mehr sie sich der unbehilflichen Masse, der schweren Bewegung nähern. Da aber nehmen wir Schönheit wahr, wo die körper=

---

1) Vergl. Kant, a. a. O., S. 179: „An einem Producte der schönen Kunst muß man sich bewußt werden, daß es Kunst sei und nicht Natur; aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der bloßen Natur sei. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnißvermögen, welches doch zugleich zweckmäßig sein muß, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mittheilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht."

2) Vergl. „Kallias", S. 701 dieses Bandes; desgl. Sulzer's Theorie der schönen Künste, II. S. 364: „Der Künstler kann also vielfachen Gebrauch von der Ordnung machen. In einigen Werken ist sie das einzige Aesthetische, wodurch sie zu Werken des Geschmacks werden. So gehören viele Werke der Baukunst nur darum unter die Werke der schönen Künste, weil die verschiedenen Theile des Gebäudes, die nicht das Genie oder der Geschmack des Künstlers erfunden, sondern die Nothwendigkeit angegeben hat, ordentlich neben einander gesetzt worden."

liche Masse von den lebendigen Kräften bezwungen wird, wo die Kraft nicht unter dem Druck der Masse erliegt: — daher die geflügelten Thiere, die gleichsam Symbole der Freiheit sind, am Meisten Empfindungen der Schönheit erregen; an Vögeln ist der Hals einer der schönsten Theile, ihre glatte, biegsame Gestalt ist schön.

In der menschlichen Gestalt zeigt sich die verwickelteste Technik, es erscheinen in ihr die mannichfaltigsten Zwecke. Beobachtung der Proportion wird von der Schönheit vorausgesetzt. — Die menschliche Gestalt ist einer doppelten Schönheit fähig. Die eine ist ein bloßes Geschenk der Natur und erweckt Liebe, die andre beruht auf sittlichen Eigenschaften und erwirbt zugleich Achtung. — Alle Umrisse müssen Kühnheit und Leichtigkeit zeigen; frei und offen muß die Stirne sich wölben; die Nase muß fast gar keinen Winkel von der Stirne herab bilden und nicht stark hervorspringen. Das ganze Untergesicht muß leicht sein und nicht von dem Gewicht der Masse hinabgedrückt und vergrößert scheinen. Alle übertriebenen Anspannungen müssen entfernt sein. Herrschaft der organischen Kraft über die thierische Masse unterscheidet den Menschen von dem Thier. Der Mann ist schön durch Freiheit in der Stärke, das Weib durch Freiheit in der Schwäche. Freiheit der Form, das Resultat der sich selbst beschränkenden Kraft, macht die Schönheit aus. So schwebt gleichsam der Vaticanische Apoll; denn keine Masse hindert ihn, seine ganze Kraft zu brauchen. — Grober Vortrag der Masse ist Plumpheit. Kraft, die sich in der Ruhe versichtbart, ist gehaltene Kraft. — Schwäche, d. h. Biegsamkeit für Eindrücke, kommt vornehmlich der weiblichen Schönheit zu. Dann ist sie schön, wenn sie frei ist, wenn sie nicht bis zum Leiden geht, nicht in Grimassen ausartet und Zwang beweist. Das Schöne bedarf des Ausdrucks des Leidens nicht, und das Nichtschöne wird durch ihn nur häßlich.

Es giebt eine gleichsam organische und eine moralische Schönheit. Jene und diese sind in Ansehung der Achtung, die wir für beide haben, dem Genie und dem Fleiße, der Naturgabe und dem Verdienste zu vergleichen. Die organische Schönheit kann sich zwar nicht mit moralischer Verdorbenheit, aber doch leicht mit einer Leere des Geistes vertragen.[1]) Die selbster-

1) Vgl. Kant, a. a. O., S. 59 f.: „Auch zeigt die Erfahrung: daß jene ganz regelmäßigen Gesichter im Innern gemeiniglich auch nur einen mittelmäßigen Men-

worbene Schönheit überlebt die Jugend weit und verräth ihre Spuren noch im Alter; in ihr spiegelt sich innrer Friede und Wohlwollen ab; sie ist die Wirkung und der Ausdruck sittlicher Ideen.

Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung. Eine Handlung nach dem Gesetze der Vernunft ist dann schön, wenn sie aussieht, als geschähe sie aus Neigung und ohne allen Zwang. Die Basis aller Schönheit ist Simplicität; aber nicht alle Simplicität ist Schönheit.

In der Natur beleidigt uns die verletzte Freiheit. Was aber in der Natur häßlich ist, kann in der Kunst schön werden. Allein eigentlich kann nicht der Gegenstand, sondern nur dessen Darstellung schön werden. — Schön ist ein in seiner Kunstmäßigkeit frei erscheinendes Naturproduct. Es giebt nun Darstellungen für die Sinne und für die Einbildungskraft. Frei wäre die Darstellung, wo das Dargestellte selbst zu handeln und der Stoff sich mit dem Darzustellenden völlig ausgetauscht zu haben schien. Freilich kann hier nur Scheinen stattfinden. Die Natur des Mediums, des Stoffes, muß völlig bezwungen sein; so muß z. B. in einer Bildsäule nicht der Marmor, in dem Schauspieler nicht sein eigener natürlicher Charakter sichtbar sein. Der Dichter muß das Streben nach Allgemeinheit, welches in der Natur seiner, der Individualität widerstreitenden Sprache liegt, zu überwinden suchen, damit das Dargestellte in seiner wahren Eigenthümlichkeit erscheine. Dargestellte freie Selbsthandlung in der Natur durch die Sprache ist Schönheit in der Dichtkunst. Schön ist die Darstellung dann, wenn sie von der Eigenthümlichkeit des Darstellenden die wenigsten Einschränkungen erlitten hat. Der Zweck der Darstellung für Andre bringt Heteronomie in das Kunstwerk und thut seiner Schönheit leicht Eintrag. — Die Freiheit der poetischen Darstellung beruht auf der Unabhängigkeit des Dargestellten von der Eigenthümlichkeit der Sprache, des Darstellenden und des äußeren Zweckes des Kunstwerkes. Der ersten Abhängigkeit, von der abstracten Beschaffenheit der Sprache, weicht der Dichter

---

schen verrathen; vermuthlich (wenn angenommen werden darf, daß die Natur im Aeußeren die Proportionen des Inneren ausdrücke) deswegen, weil, wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, blos einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen scheint."

dadurch aus, daß er den Gegenstand zu individualisiren sucht, z. B. oft den Theil für das Ganze, die Wirkung für die Ursache setzt, inwiefern dadurch an Anschaulichkeit gewonnen wird. So dient auch Vergegenwärtigung des Entfernten zur anschaulichen Darstellung der selbsthandelnden Natur. Von dieser Art ist ferner die Analogie der Vorstellungen und Empfindungen, zumal bei nicht sinnlichen Gegenständen. Hier herrscht die Freiheit der Gleichnisse. Der Dichter kettet Bild an Bild, worin Homer am Verschwenderischesten war; Virgil wählte die Gleichnisse bei sparsamerem Gebrauch glücklicher. So entsteht der lebhafteste Ausdruck. — Der Dichter hält sich an das Sinnliche, um das Nichtsinnliche anschaulich zu machen, und sucht durch ähnliche Bilder ähnliche Gemüthszustände zu erregen, wie z. B. in Haller's „Ewigkeit."[1]) — Personalität ist ferner der Ersatz, welcher dem Naturgegenstande für das gegeben wird, was er durch die abstracte Natur der Sprache einbüßt. Die Sprache, die an solchen Personificirungen reich ist, ist eine dichterische Sprache. So stellte die griechische Mythologie fast alle Handlungen der Natur als Handlungen freier Wesen dar und ist der Dichtkunst beinah unentbehrlich geworden. Auch der Ausdruck in der Sprache selbst trägt zur Versinnlichung der Gegenstände bei. Die Regeln der Grammatik beschränken den Dichter weniger; er opfert sie der Natur auf; sein Periodenbau wird regelloser; so ist z. B. manchmal der öftere Gebrauch, manchmal das Weglassen der Bindewörter natürlich und zweckmäßig. Bisweilen malt die Sprache schon den Gegenstand selbst. Oft wird das Objective eines Gegenstandes durch das Subjective des Ausdrucks in der Sprache belebt, z. B. durch den Klimax. —

Werke der Kunst werden in der nachahmenden Darstellung als Werke der freien Natur betrachtet, z. B. ein Gebäude in einem Gemälde, eine Komödie in der Komödie, wie im „Hamlet".

---

1) Vgl. „Schiller und Lotte", S. 514: „Es geht mir damit wie mit Haller's Ewigkeit — ich ziehe einen Tag, eine Woche nach der andern von dieser traurigen Zeitsumme ab, und sie bleibt immer ganz vor mir liegen." Die bezügliche Stelle in Haller's Gedicht lautet:

„Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf;
Und wann ich von der fürchterlichen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach Dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,
Noch nicht ein Theil von Dir;
Ich zieh' sie ab, und Du liegst ganz vor mir."

Es kommt im Gebiete der Kunst nicht auf die Beschaffenheit des dargestellten Gegenstandes, sondern auf das Verhältniß der Darstellung zu seiner Beschaffenheit an. Der Künstler hat die Häßlichkeit der Formen der Natur nicht zu verantworten. Die Geschichte Laokoon's, von einem Dichter und einem Bildhauer dargestellt, beleidigt in dem Gegenstande unser Schönheitsgefühl; in der Natur würde uns die Gruppe empören; in der Darstellung wird aber die verletzte leidende Natur nicht gegen die ruhige, sondern gegen die Darstellung gehalten. In der Natur selbst wollen wir freie Natur, in der Kunst aber überhaupt Natur sehen. Die Freiheit, welche die Natur auch in den Fesseln des Silbenmaaßes und der Sprache behauptet, die Wahrheit und Lebendigkeit des Bildes, dringt uns über eine solche Darstellung (wie die des Laokoon) den Ausspruch ab: das sei schrecklich schön. So hat Goethe in seiner „Iphigenie" das Schöne in dem Schrecklichen dargestellt, das bis zum Entsetzlichen geht. — Nicht weil unser moralisches Gefühl, sondern weil unser Geschmack beleidigt wird, mißfällt uns eine Darstellung, in der nicht die Freiheit der Darstellung vorhanden ist. Shakespeare und Goethe sind große Meister in Darstellung der Natur, mit der sie so vertraut sind, daß sie sich ganz in sie verlieren.

Unter den Talenten des Dichters muß die Einbildungskraft den obersten Rang einnehmen. — Die „Leiden des jungen Werther" sind ein schönes Muster der Darstellung der Leidenschaft. Die Natur, die Leidenschaft selbst ist es, die wir handeln sehen, und doch ist Alles absichtsvolle Darstellung des Dichters, der ganz in seinen Gegenstand eindrang. Wie wahr und lebendig schildert Shakespeare die Leidenschaften in ihren wildesten Verirrungen, z. B. im „Lear", „Othello", „Macbeth", „Hamlet"!

Aber nichts, was den Sinnen widrig ist, was physisch widerwärtigen Eindruck macht, darf weder der Dichter noch der bildende Künstler darstellen. Von dieser Art sind der Polyphem, die Harpyien des Virgil, die Gemälde des Heilands mit der Dornenkrone oder des mit Eitergeschwüre bedeckten Lazarus. Die Sinne verhalten sich zu leidentlich gegen solche Eindrücke, und der Körper kann auch durch Vorstellungen der Phantasie ins Spiel gezogen und widrig bewegt werden. Der Eindruck des Gemäldes ist unmittelbar lebhafter als der des Gedichtes; was dem Maler der gute Geschmack untersagt, ist noch mehr dem Schauspieler verboten, welcher das Niedrige (wie die Bettlerscene im „Kind der Liebe" von Kotzebue) nicht vor das Auge bringen darf. Das Ekelhafte ist den Sinnen unmittelbar zu-

wider; es dringt sich, wie **Kant** sehr treffend sagt, uns zum Genusse auf, mischt sich in den Genuß ein.[1]) Daß uns das Ekelhafte physisch widerstrebt, schließt dessen Gebrauch aus der Kunst gänzlich aus. Die Unlust entspringt nicht aus der Voraussetzung der Wirklichkeit, sondern aus der bloßen Vorstellung, selbst der bloßen Phantasie. Nur wenn der Dichter es zum **Schauderhaften** und **Schrecklichen** nöthig hat, darf er es gebrauchen. Das **Ekelhaft-Schreckliche** ist das **Gräßliche** (so ist Homer's Polyphem gräßlich geschildert). Das Gräßliche und das Niedrige, die äußersten Grenzposten des Geschmacks, sind sehr behutsam anzuwenden. Das Gräßliche, wo es dem Dichter erlaubt sein soll, muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt werden.

Verhältniß des Schönen zur Vernunft.

Der Umstand, daß das Schöne blos **gefühlt**, nicht eigentlich erkannt wird, macht die Ableitung der Schönheit aus Principien a priori zweifelhaft. Es scheint, daß wir uns mit der pluralistischen Giltigkeit der Urtheile über Schönheit begnügen müssen.[2])

Wir **beobachten** entweder oder **betrachten** die Naturerscheinungen; **Betrachtung** allein kommt der Schönheit zu. Das Mannichfaltige giebt der **Sinn**; die Form giebt die **Vernunft**. Die Vernunft verbindet Vorstellungen zur **Erkenntniß** oder zur **Handlung**. Es giebt **theoretische** und **praktische** Vernunft. Freiheit der Erscheinungen ist das Object der

---

1) Vgl. Kant's Kritik der Urtheilskr., S. 189 f.: „Nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit zu Grunde zu richten: nämlich diejenige, welche **Ekel** erweckt. Denn weil in dieser sonderbaren, auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand gleichsam, als ob er sich zum Genusse aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird; so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden, und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden." In Schiller's Xenion „**Das Widerwärtige**" (Werke, I. 2. S. 117) heißt es:

„Dichter und Liebende schenken sich selbst, doch Speise voll Ekel,
Dringt die gemeine Natur sich zum Genusse Dir auf!"

2) Vgl. Kant, ebendas. S. 130: „Wenn also das Geschmacksurtheil nicht für **egoistisch**, sondern seiner innern Natur nach, d. i. um sein selbst, nicht um der Beispiele willen, die Andere von ihrem Geschmack geben, nothwendig als **pluralistisch** gelten muß, wenn man es als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, daß Jedermann ihm beipflichten soll, so muß ihm irgend ein (es sei objectives oder subjectives) Princip a priori zum Grunde liegen, zu welchem man durch Auffpähung empirischer Gesetze der Gemüthsveränderungen niemals gelangen kann."

ästhetischen Beurtheilung. Freiheit eines Dinges in der Erscheinung ist dessen Selbstbestimmung, wiefern sie in die Sinne fällt.

Die ästhetische Beurtheilung schließt alle Rücksicht auf objective Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit aus und geht blos auf die Erscheinung; ein Zweck und eine Regel können nie erscheinen. Eine Form erscheint dann frei, wenn sie sich selbst erklärt und den reflectirenden Verstand nicht zu Aufsuchung eines Grundes außer ihr nöthigt. Das Moralische ist vernunftmäßig, das Schöne ist vernunftähnlich. Jenes erregt Achtung, ein Gefühl, das durch Vergleichung der Sinnlichkeit mit der Vernunft entsteht. Die Freiheit in der Erscheinung erweckt nicht blos Lust über den Gegenstand, sondern auch Neigung zu demselben; diese Neigung der Vernunft, sich mit dem Sinnlichen zu vereinigen, heißt Liebe. Das Schöne betrachten wir eigentlich nicht mit Achtung, sondern mit Liebe; ausgenommen die menschliche Schönheit, welche aber Ausdruck der Sittlichkeit, als Object der Achtung, in sich schließt. — Sollen wir das Achtungswürdige zugleich lieben, so muß es von uns erreicht oder für uns erreichbar sein. Liebe ist ein Genuß, Achtung aber keiner; hier ist Anspannung, dort Nachlassung. — Das Gefallen der Schönheit entspringt also aus der bemerkten Analogie mit der Vernunft und ist mit Liebe verbunden.

Werth des Schönen und der Kunst.

Die der Kunst gemachten Beschuldigungen treffen nicht sie selbst, sondern ihren Mißbrauch. Das Schöne beschäftigt und cultivirt Vernunft und Sinnlichkeit, befördert durch Verengung ihres Bundes die Humanität, stiftet Vereinigung zwischen der physischen und moralischen Natur des Menschen. Indessen ist der größte Vortheil doch auf Seiten der Sinnlichkeit; durch das Schöne erweitern wir das Feld unserer Empfindungen, werden aber an Begriffen nicht reicher. Es bewahrt uns vor der Rohheit der Sinnlichkeit. Für den Menschen von gröberer Sinnlichkeit ist daher die Schönheit die größte Wohlthat. Aber dem männlichen Sinn kann die zu große Anhänglichkeit an das Schöne schädlich werden; leicht wird er sich dabei blos mit der oberflächlichen Betrachtung der Dinge begnügen; aber aller Weg zur Vortrefflichkeit geht durch die Mühe. Das Genie wählt den steilsten Weg zur Vollkommenheit. Die ausschließende Cultur des Schönheitsgefühls verführt uns leicht zur Oberfläch-

lichkeit, bringt uns Erschlaffung, Weichlichkeit und Abneigung gegen Gründlichkeit; denn wir gewöhnen uns dadurch, immer blos auf die Behandlung, nicht auf den Gehalt zu sehen.

Das Schöne veredelt die Sinnlichkeit und versinnlicht die Vernunft. Es lehrt einen Werth auf die Form legen. Mit dem Schönen lernt man Dinge ohne Eigennutz, blos ihrer Form wegen lieben. Der Vernunft geschieht ferner ein Dienst, wenn Sinne und Phantasie in ihr Interesse gezogen werden; aber Wahrheit und Güte gewinnen kein Verdienst durch die ästhetische Form. Aber auch die Tugend darf eine geschmackvolle Form nicht verschmähen, wenn schon der Geschmack den Werth der Tugend nicht bestimmt. Nur muß für Stoff und Form in gleichem Grade gesorgt werden. Vereinigung der Wahrheit mit der Schönheit, des innern Gehalts mit dem Reiz der Form, ist das Erforderniß wahrer Vollkommenheit.

84.

Aphorismen und Fragmente aus Schiller's Nachlaß.[1])

a. Methode.

Naturrecht, Politik, Moral, Aesthetik, wie gut sie sich auch im System ausnehmen, gestatten so wenig Anwendung auf Welt, Leben und Kunstschöpfung. Kommt es nicht daher, weil der Philosoph immer von Gesetzen und rationalen Principien, die Natur aber immer von blinden Gewalten und von der That ausgeht?

Der Philosoph kommt freilich am Besten zu seinem Zweck, wenn er den Menschen gleich als vernünftig voraussetzt; aber der Mensch ist nicht vernünftig, er wird es erst spät und wenn die Welt schon eingerichtet ist. Der Mensch ist mächtig, gewaltsam, er ist listig und kann geistreich sein, lang eh er vernünftig wird. Aus dieser seiner Natur und nicht aus seiner vernünftigen müßte das Naturrecht und die Politik deducirt werden, wenn durch sie das Leben erklärt werden und wenn sie einen wirksamen Einfluß aufs Leben haben sollten.

b. Bildungsstufen.

Ich habe oft bemerkt, daß die Halbkenner und unreifen Köpfe viel schwerer zu befriedigen sind als die Meister und die Kenner, bei welchen sich immer eine gewisse Großmuth und Liberalität des Urtheils findet. Im Schauspielhause z. B. geben sich die Letztern dem Künstler und seinem Werk bereitwillig hin, da die Erstern sich zur Wehre setzen und auf alle Art widerstreben. Bei Kunstausstellungen freut sich der rechte Meister über die kleinste Spur des Guten; er sucht sie auf, da der Klügling nur das Fehlerhafte

1) Zuerst in Goedeke's krit. Ausgabe von Schiller's Werken, Bd. X, mitgetheilt nach den im Besitz von Schiller's Tochter Emilie befindlichen Originalen. Die dort mitabgedruckten Correcturen Schiller's und von ihm selbst gestrichenen einzelnen Worte glaubten wir weglassen zu dürfen.

sucht und findet. So ist's in der ganzen Welt. Wer reich ist und innere Fülle besitzt, kann auch Andern geben, ohne daß er sich dadurch arm macht. Wer aber selbst arm ist, der fühlt sich einen Augenblick reich, wenn er Andern nimmt.

So findet man den Menschen im Durchschnitt auf diesen drei Stufen der Bildung. Auf der ersten, wo seine Cultur noch nicht angefangen, ist er blos sinnlich rührbar, ohne Reflexion; die Neuheit erweckt ihn, die Abwechslung ergetzt ihn, ihn reizt das Glänzende; aber auch an dem Barocken, Grotesken, Seltsamen, Abenteuerlichen findet er Vergnügen. Er ist ganz ohne Wahl, und Alles erfreut ihn, was ihn beschäftigt. Gutes und Schlechtes wird in diesem Zustand mit gleicher Zufriedenheit von ihm aufgenommen, er ist dankbar für jede Gabe, das Feierliche und das Läppische findet bei ihm gleichen Eingang. Gott Vater und Hanswurst kann man ihm Beide gegen einander stellen. Glücklich ist der Schauspieldirector, der ein solches Publicum antrifft. Er ist willkommen mit Allem, was er bringt. Der Prediger auf der Kanzel kann sich kein besseres wünschen. In diesem Zustande befinden sich im Ganzen noch viele Städte Deutschlands, selbst von den größten, gegenüber der Kunst und den Schriftstellern. Deswegen haben wir in Deutschland so viele große Genies, so viele vortreffliche Männer und Werke. Es geht den Deutschen mit berühmten Namen wie dem alten heidnischen Römer mit den Gottheiten. Er nimmt alle bereitwillig auf, den Jupiter der Griechen und den Anubis der Aegypter; in dem weiten Pantheon der Vielgötterei ist Raum für alle.

---

c. Wohlgefallen am Schönen.

Das Wohlgefallen an der reinen Form, am Schönen, ist ein unbegreiflicher Schritt, den der Mensch thut; in keiner Geschichte der Menschheit habe ich diesen Uebergang nachgewiesen gefunden.

Man findet bei dem Kind und bei wilden Völkern zwar eine Neigung zum Schmuck und Putz, etwas, das über das Bedürfniß hinausgeht; aber diese Neigung ist ganz nur sinnlich, es ist der Glanz der Farben, welcher anzieht, es ist die Eitelkeit, welche sich auszeichnen, es ist der Reichthum, welcher großthun will. Deswegen hängt sich der Wilde Ringe in Nasen, Ohren und Lippen, tattowirt sich, färbt sich Lippen und Nägel, besteckt sich mit bunten Steinen, Federn, ja mit Knochen und Zähnen. Aber von Allem

diesen ist kein Uebergang zu einem freien Wohlgefallen an der schönen Gestalt.

Schwerlich würde der Mensch je das Schöne gesucht haben, wenn er es nicht schon als fertig vorgefunden hätte, ohne es zu suchen. Die Natur fängt immer mit der That an. In Ländern, wo die Natur schöne Gestalten erzeugt, entstand auch die Forderung des Schönen; das Ideal, welches man in sich trägt, bildet sich nach den Eindrücken, die man empfangen. Und in solchen Ländern, wo es die Natur zu schönen Gestalten bringt, schafft sie auch edlere Organisationen. Hier, wo der Mensch schöner gebaut ist, ist er auch zärter fühlend, empfänglicher, geistreicher. Hier also findet sich das Subject zum Object, und umgekehrt. Es ist eine Form da, den Sinn zu wecken und zu stimmen. Es ist ein Sinn da, die schöne Form zu ergreifen. [1])

Von den korbartigen Hütten und den schmutzigen Zelten von Thierhäuten, unter welchen sich der Wilde so erbärmlich behilft — zu der griechischen Säulenordnung, zu den Tempeln und Porticus, was für ein Schritt!

---

d. Tragödie und Komödie.

Das Gemüth in Freiheit zu setzen, erzielen beide; die Komödie leistet es aber durch die moralische Indifferenz, die Tragödie durch die Autonomie.

In der Komödie muß Alles von dem moralischen Forum auf das physische gespielt werden; denn das moralische erlaubt keine Indifferenz. Behandelt die Komödie etwas, was unser moralisches Gefühl interessirt, so liegt ihr ob, es zu neutralisiren, d. i. es in die Classe natürlicher Dinge zu versetzen, welche nach der Causalität nothwendig erfolgen.

Undank z. B. ist an sich etwas, was unser moralisches Gefühl afficirt. Undank kann tragisch behandelt werden, so im „Lear" der Undank der Töchter gegen den Vater, und da ist es eine moralische Rührung. [2]) Wir werden dadurch moralisch verletzt, das kann und soll uns nicht erspart werden; denn die Tragödie fordert, daß wir leiden, durch den Schmerz führt sie uns zur Freiheit.

---

1) Vgl. Schiller's Abhandlung „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen", Brief 26 (Seite 429 d. Bandes).
2) Vgl. Bd. XIV. S. 235 f.

Undank kann aber auch in der Komödie behandelt werden; aber dann muß er als eine natürliche Sache erscheinen; und wenn wir in der Tragödie mit Demjenigen Mitleiden haben, der Undank erleidet, so muß uns die Komödie Den lächerlich machen, welcher Dank erwartet.

Man hat den Molière getadelt, daß er in dem „Tartüffe"[1]) den Heuchler zum Gegenstand einer Komödie gemacht; ein Charakter, der immer Abscheu errege und folglich für die Heiterkeit des Lustspiels nicht geeignet sei. Wenn Molière wirklich durch Darstellung seines Heuchlers unsre Indignation, unsern Abscheu erregt, so hat er freilich Unrecht, und in diesem Fall hätte ihn der Genius der Komödie verlassen. Auch den Heuchler kann die Komödie behandeln; aber dann muß es so geschehen, daß nicht er abscheulich, sondern Die, welche er betrügt, lächerlich werden.

Welche von beiden, die Komödie oder die Tragödie, höher stehe, ist öfters gefragt worden. Man müßte untersuchen, welche das Höhere erzielt; aber dann wird man finden, daß beide aus so verschiedenen Punkten ausgehen und nach so verschiedenen Punkten wirken, daß sie sich nicht vergleichen lassen. Im Ganzen kann man sagen: die Komödie setzt uns in einen höhern Zustand, die Tragödie in eine höhere Thätigkeit. Unser Zustand in der Komödie ist ruhig, klar, frei, heiter, wir fühlen uns weder thätig noch leidend, wir schauen an, und Alles bleibt außer uns; dies ist der Zustand der Götter, die sich um nichts Menschliches bekümmern, die über Allem frei schweben, die kein Schicksal berührt, die kein Gesetz zwingt.

Aber wir sind Menschen, wir stehen unter dem Schicksal, wir sind unter dem Zwang von Gesetzen. Es muß also eine höhere, rüstigere Kraft in uns aufgeweckt und geübt werden, damit wir uns wiederherstellen können, wenn jenes glückliche Gleichgewicht, worin die Komödie uns fand, aufgehoben ist. Dort brauchten wir diese Kraft nicht, weil wir mit nichts zu kämpfen hatten; aber hier müssen wir siegen und bedürfen also der Kraft. Die Tragödie macht uns nicht zu Göttern, weil Götter nicht leiden können; sie macht uns zu Heroen, d. i. zu göttlichen Menschen oder, wenn man will, zu leidenden Göttern, zu Titanen. Prometheus, der Held einer der schönsten Tragödien, ist gewissermaßen ein Sinnbild der Tragödie selbst.[2])

---

1) Vgl. Bd. XIV. S. 153, Anm. 1.

2) Im 4. Stück des 2. Bandes der „Neuen Thalia" (1792) erschien eine metrische Uebersetzung der drei ersten Scenen des Aeschyleischen „Prometheus in Fesseln" von Achtsnicht.

e. Nathan der Weise.

Lessing hat im Saladin gar keinen Sultan geschildert, und doch ist die Intention Saladin's mit Nathan, wie er ihm die Frage wegen der drei Religionen vorlegt, ganz sultanisch. Deswegen erscheint uns dieses Motiv plump, ja ganz unpassend; es gehört einem andern Saladin zu, als wie wir ihn im Stück sehen. Der Dichter hat nicht verstanden, jene derbe Farbe zu vertreiben und die Handlungsweise des historischen Saladin's mit dem Saladin seines Stücks zu vereinbaren. Daß Saladin blos aus Eingebung der Sittah handelt, ist blos ein Behelf, der die Sache um nichts besser macht.

---

f. Zwei Blättchen aus den ästhetischen Vorlesungen.

. . . .

sinnlichen letzten Grund der ganzen Sinnenwelt an und denken uns diese in ihrer Totalität als bloße Darstellung eines intelligibeln Substrats, welches selbst nicht *erkannt* und in keiner Anschauung kann *gegeben* werden. Ist aber die unendliche Sinnenwelt nur Darstellung dieser Idee des Uebersinnlichen, so ist diese Idee für sich selbst eine Größe, die dem Unendlichen gleich ist, und ein Gegenstand, der diese Idee in uns rege macht, wird die Vorstellung der Unendlichkeit mit sich führen. Das Unendliche ist aber *absolut*, nicht comparativ, *groß*. Mit ihm verglichen, ist jede andere Größe klein. Ein solcher Gegenstand wird also das Absolutgroße in unser Gemüth rufen, er wird erhaben sein.

. . . .

. . . .

kraft bei Größenvorstellungen ist schon das vorige Mal ausgeführt worden.

In der *Auffassung* und Aneinanderreihung der einzelnen Glieder eines Quantums schreitet die Einbildungskraft von selbst, ohne dazu eine besondre Vernunftvorschrift nöthig zu haben und ohne durch eine subjective Grenze gehindert zu werden, ins Unendliche fort. Der Verstand leitet sie durch Zahlbegriffe, mit deren Hilfe sie jedes auch noch so kleine Maaß jeder noch so ungeheuren Größe adäquat machen kann. Das Maaß wird von ihr selbst hergegeben, und die Zahlbegriffe, die der Verstand giebt, bestimmen, wievielmal dieses Maaß in dem Quantum, welches gemessen werden soll, enthalten ist.

85.

Drei Entwickelungsstufen der Menschheit.[1])

Sollte nicht von dem Fortschritte der menschlichen Cultur eben das gelten, was wir bei jeder Erfahrung zu bemerken Gelegenheit haben? Hier aber bemerkt man drei Momente:

1) Der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinanderfließend.
2) Wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unser Erkenntniß ist deutlich, aber vereinzelt und bornirt.
3) Wir verbinden das Getrennte, und das Ganze steht abermals vor uns, aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet.

In der ersten Periode waren die Griechen, in der zweiten stehen wir. Die dritte ist also noch zu hoffen, und dann wird man die Griechen auch nicht mehr zurückwünschen.

1) Aus: „Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften von K. A. Varnhagen von Ense". 4. Bd. Mannheim. 1838. S. 305. Diese Anmerkung hatte Schiller im Jahre 1793 auf ein Manuscript von W. von Humboldt: „Skizze über die Griechen", geschrieben.

86.

Kallias, oder über die Schönheit.[1])

Die Untersuchungen über das Schöne, wovon beinahe kein Theil der Aesthetik zu trennen ist, führen mich in ein sehr weites Feld, wo für mich noch ganz fremde Länder liegen. Und doch muß ich mich schlechterdings des Ganzen bemächtigt haben, wenn ich etwas Befriedigendes leisten soll. Die Schwierigkeit, einen Begriff der Schönheit objectiv aufzustellen und ihn aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimiren, so daß die Erfahrung ihn zwar durchaus bestätigt, aber daß er diesen Ausspruch der

---

1) Zuerst gedruckt in: „Schiller's Briefwechsel mit Körner", Berlin 1847, III. S. 5—122 in den Briefen vom 25. Jan., 8. Febr., 18. Febr., 19. Febr., 23. Febr. und 20. Juni 1793.

In seinem Briefe an Körner vom 11. Januar 1793 schreibt Schiller über diese Abhandlung: „Eine Beschäftigung, die mich äußerst interessirt, erhebt mich über alle körperliche Bedrückungen. Oft wünsche ich, daß mir meine Gesundheit auch nur so lang bleiben möchte, bis dieser „Kallias" geendigt ist. Du wirst Deine Freude daran erleben; denn es wird in mir heller mit jedem Schritt. Noch ist gar nichts Schriftliches geordnet, sonst hätte ich Dir schon etwas daraus vorgelegt. Besitzest oder weißt Du wichtige Schriften über die Kunst, so theile sie mir doch mit; Burke, Sulzer, Webb, Mengs, Winckelmann, Home, Batteux, Wood, Mendelssohn nebst fünf oder sechs schlechten Compendien besitze ich schon. Aber über einzelne Künste und besondere Fächer aus derselben möchte ich gern noch mehrere Schriften nachlesen. Besonders aber wünschte ich eine oder einige Sammlungen der besten Kupfer von Raphael, Correggio u. a. Stücken, wenn sie nicht zu hoch kämen. Weißt Du mir vielleicht einige zu nennen? Auch über Architektur möchte ich gar zu gern ein gutes Buch. — An musikalischen Einsichten verzweifle ich, denn mein Ohr ist schon zu alt; doch bin ich gar nicht bange, daß meine Theorie der Schönheit an der Tonkunst scheitern werde, und vielleicht giebt es einen Stoff für Dich, sie auf die Musik anzuwenden." — An Goethe, den 31. August 1794: „Ich enthalte mich, heute ins Detail Ihres Aufsatzes zu gehen, der unsere Unterhaltungen über diesen Gegenstand gleich auf die fruchtbarste Spur einleitet. Meine eigenen, auf einem verschiedenen Wege angestellten Recherchen haben mich auf ein ziemlich damit übereinstimmendes Resultat geführt, und in beifolgenden Papieren finden Sie vielleicht Ideen, die den Ihrigen begegnen. Sie sind vor anderthalb Jahren hingeworfen worden, und sowol in dieser Rücksicht als ihrer localen Veranlassung wegen (denn sie waren für einen nachsichtigen Freund bestimmt) kann ihre rohe Gestalt auf Entschuldigung Anspruch machen. Seitdem haben sie allerdings ein besseres Fundament und eine größere Bestimmtheit in mir erhalten, die sie den Ihrigen ungleich näher bringen dürfte." Ueber die weitere Geschichte dieser Abhandlung vergleiche man die am Schlusse derselben in der Anmerkung mitgetheilten Stellen aus Briefen Schiller's an Körner, sowie die Inhaltsübersicht, S. 646.

Erfahrung zu seiner Giltigkeit gar nicht nöthig hat, — diese Schwierigkeit ist fast unübergehbar. Ich habe wirklich eine Deduction meines Begriffes vom Schönen versucht, aber es ist ohne das Zeugniß der Erfahrung nicht auszukommen. Diese Schwierigkeit bleibt immer: daß man mir meine Erklärung nur darum zugeben wird, weil man findet, daß sie mit den einzelnen Urtheilen des Geschmacks zutrifft, und nicht (wie bei einer Erkenntniß aus objectiven Principien doch sein sollte) sein Urtheil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig findet, weil es mit meiner Erklärung übereinstimmt. Du wirst sagen, daß dies etwas viel gefordert sei; aber so lange man es nicht dahin bringt, so wird der Geschmack immer empirisch bleiben, so wie Kant es für unvermeidlich hält. Aber eben von dieser Unvermeidlichkeit des Empirischen, von dieser Unmöglichkeit eines objectiven Princips für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen.

Es ist interessant, zu bemerken, daß meine Theorie eine vierte mögliche Form ist, das Schöne zu erklären. Entweder man erklärt es objectiv oder subjectiv, und zwar entweder sinnlich-subjectiv (wie Burke u. A.), oder subjectiv-rational (wie Kant), oder rational-objectiv (wie Baumgarten, Mendelssohn und die ganze Schaar der Vollkommenheitsmänner), oder endlich sinnlich-objectiv, ein Terminus, wobei Du Dir freilich jetzt noch nicht viel wirst denken können, außer wenn Du die drei anderen Formen mit einander vergleichst. Jede dieser nachgehenden Theorien hat einen Theil der Erfahrung für sich und enthält offenbar einen Theil der Wahrheit; und der Fehler scheint nur der zu sein, daß man diesen Theil der Schönheit, der damit übereinstimmt, für die Schönheit selbst genommen hat. Der Burkianer hat gegen den Wolfianer vollkommen Recht, daß er die Unmittelbarkeit des Schönen, seine Unabhängigkeit von Begriffen behauptet; aber er hat Unrecht gegen den Kantianer, daß er es in die bloße Affectibilität der Sinnlichkeit setzt. Der Umstand, daß bei Weitem die meisten Schönheiten der Erfahrung, die ihnen in Gedanken schweben, keine völlig freie Schönheiten, sondern logische Wesen sind, die unter dem Begriff eines Zweckes stehen, wie alle Kunstwerke und die meisten Schönheiten der Natur, — dieser Umstand scheint Alle, welche die Schönheit in eine anschauliche Vollkommenheit setzen, irregeführt zu haben; denn nun wurde das logisch Gute mit dem Schönen verwechselt. Kant will diesen Knoten dadurch zerhauen, daß er eine pulchritudo vaga und fixa, eine freie und intellectuirte Schönheit annimmt; und er behauptet etwas sonderbar, daß jede Schönheit, die unter dem Begriffe eines

Zweckes stehe, keine reine Schönheit sei; daß also eine Arabeske und was ihr ähnlich ist, als Schönheit betrachtet, reiner sei als die höchste Schönheit des Menschen. [1]) Ich finde, daß seine Bemerkung den großen Nutzen haben kann, das Logische von dem Aesthetischen zu scheiden; aber eigentlich scheint sie mir doch den Begriff der Schönheit völlig zu verfehlen. Denn eben darin zeigt sich die Schönheit in ihrem höchsten Glanze, wenn sie die logische Natur ihres Objects überwindet; und wie kann sie überwinden, wo kein Widerstand ist? Wie kann sie dem völlig formlosen Stoff ihre Form ertheilen? Ich bin wenigstens überzeugt, daß die Schönheit nur die Form einer Form ist, und daß das, was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muß. Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit, die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält.

Ueber Deinen Brief, den ich vor wenig Stunden erhielt, habe ich mich gar sehr gefreut, und er hat mich in eine Stimmung gesetzt, wo mir vielleicht die kurze Darstellung meiner Idee von Schönheit gelingen wird. Wie nahe wir einander in unseren

---

1) Vgl. Kant's Kritik der Urtheilskraft, 1794, S. 48 ff.: „Es giebt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga) oder die blos anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die erstern heißen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges; die andere wird, als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit), Objecten, die unter dem Begriffe eines besondern Zwecks stehen, beigelegt. — . . . . . . So bedeuten die Zeichnungen à la grècque, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten u. s. w. für sich nichts; sie stellen nichts vor, kein Object unter einem bestimmten Begriffe, und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen. — In der Beurtheilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurtheil rein. Es ist kein Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannichfaltige dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt; wodurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde. — Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes oder Weibes oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit, und ist also blos adhärirende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils verhinderte, so thut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannichfaltige dem Dinge selbst nach seinem Zwecke gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch."

Ideen gekommen sind, wirst Du bald sehen, und vielleicht findest Du gewisse, mehr von Dir blos geahnte Ideen in meiner Vorstellung des Schönen verdeutlicht.

Deine Ausdrücke: Leben in den äußeren Objecten, herrschende Kraft und Sieg der herrschenden Kraft, heterogene Kräfte, widerstrebende Kräfte u. dgl. sind zu unbestimmt, als daß Du sicher sein könntest, gar nichts Willkürliches, nichts Zufälliges darein zu legen; sie sind mehr ästhetisch- als logisch-deutlich und deswegen gefährlich.

Alsdann kann Dich ein Kantianer immer noch mit der Frage in die Enge treiben, nach welchem Princip der Erkenntniß der Geschmack verfahre. Du gründest Deine Idee einer herrschenden Kraft auf die eines Ganzen, auf den Begriff der Einheit des Verbundenen, Mannichfaltigen; aber woran erkennt man diese Einheit? Offenbar nur durch einen Begriff; man muß einen Begriff von dem Ganzen haben, zu welchem das Mannichfaltige zusammenstimmen soll. Deine herrschende Kraft und die sinnliche Vollkommenheit der Wolf'schen Schule liegen nicht so gar weit voneinander; denn der Proceß der Beurtheilung ist bei beiden logisch. Beide setzen voraus, daß man der Beurtheilung einen Begriff unterlege. Nun hat Kant darin offenbar Recht, daß er sagt, das Schöne gefalle ohne Begriff; ich kann ein schönes Object lange vorher schön gefunden haben, ehe ich nur entfernt im Stande bin, die Einheit seines Mannichfaltigen anzugeben und zu bestimmen, was die herrschende Kraft an demselben ist.

Uebrigens rede ich hier mehr als Kantianer; denn es ist am Ende möglich, daß auch meine Theorie von diesem Vorwurfe nicht ganz frei bleibt. Ich habe einen doppelten Weg vor mir, Dich in meine Theorie hineinzuführen: einen sehr unterhaltenden und leichten, durch die Erfahrung, und einen sehr reizlosen, durch Vernunftschlüsse. Laß mich den letzten vorziehen; denn ist der einmal zurückgelegt, so ist das Uebrige desto angenehmer.

Wir verhalten uns gegen die Natur (als Erscheinung) entweder leidend oder thätig, oder leidend und thätig zugleich.

Leidend: wenn wir ihre Wirkungen nur empfinden.

Thätig: wenn wir ihre Wirkungen bestimmen; Beides zugleich, wenn wir sie uns vorstellen.

Es giebt zweierlei Arten, sich die Erscheinungen vorzustellen. Entweder wir sind mit Absicht auf ihre Erkenntniß gerichtet, wir beobachten sie; oder wir lassen uns von den Dingen selbst zu ihrer Vorstellung einladen, wir betrachten sie blos.

Bei Betrachtung der Erscheinung verhalten wir uns leidend, indem wir ihre Eindrücke empfangen; thätig, indem wir diese Eindrücke unseren Vernunftformen unterwerfen (dieser Satz wird aus der Logik postulirt).

Die Erscheinungen nämlich müssen sich in unserer Vorstellung nach den Formalbedingungen der Vorstellungskraft richten (denn eben das macht sie zu Erscheinungen), sie müssen die Form von unserem Subject erhalten.

Alle Vorstellungen sind ein Mannichfaltiges oder Stoff; die Verbindungsweise dieses Mannichfaltigen ist seine Form. Das Mannichfaltige giebt der Sinn; die Verbindung giebt die Vernunft (in allerweitester Bedeutung); denn Vernunft heißt das Vermögen der Verbindung.

Wird also dem Sinne ein Mannichfaltiges gegeben, so versucht die Vernunft, demselben ihre Form zu ertheilen, d. h. es nach ihren Gesetzen zu verbinden.

Form der Vernunft ist die Art und Weise, wie sie ihre Verbindungskraft äußert. Es giebt aber zwei verschiedene Hauptäußerungen der verbindenden Kraft, also auch ebenso viele Hauptformen der Vernunft. Die Vernunft verbindet entweder Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntniß (theoretische Vernunft), oder sie verbindet Vorstellungen mit dem Willen zur Handlung (praktische Vernunft).

So wie es zwei verschiedene Formen der Vernunft giebt, so giebt es auch zweierlei Materien für jede dieser Formen. Die theoretische Vernunft wendet ihre Form auf Vorstellungen an, und diese lassen sich in unmittelbare (Anschauung) und in mittelbare (Begriffe) eintheilen. Jene sind durch den Sinn, diese durch die Vernunft selbst (obschon nicht ohne Zuthun des Sinnes) gegeben. In den ersten, den Anschauungen, ist es zufällig, ob sie mit der Form der Vernunft übereinstimmen; in den Begriffen ist es nothwendig, wenn sie sich nicht selbst aufheben sollen. Hier findet also die Vernunft Uebereinstimmung mit ihrer Form; dort wird sie überrascht, wenn sie sie findet.

Ebenso ist es mit der praktischen (handelnden) Vernunft. Diese wendet ihre Form auf Handlungen an, und diese lassen sich entweder als freie oder als nicht-freie Handlungen, Handlungen durch oder nicht durch Vernunft, betrachten. Die praktische Vernunft fordert von den ersten eben das, was die theoretische von den Begriffen. Uebereinstimmung freier Handlungen mit der Form der praktischen Vernunft ist also nothwendig, Uebereinstimmung nicht-freier mit dieser Form ist zufällig.

Man drückt sich daher richtiger aus, wenn man diejenigen Vorstellungen, welche nicht durch theoretische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen von Begriffen, diejenigen Handlungen, welche nicht durch praktische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen freier Handlungen, kurz, wenn man beide Arten Nachahmungen Analoga der Vernunft nennt.

Ein Begriff kann keine Nachahmung der Vernunft sein; denn er ist durch Vernunft, und Vernunft kann sich nicht selbst nachahmen; er kann der Vernunft nicht blos analog, er muß wirklich vernunftmäßig sein. Eine Willenshandlung kann der Freiheit nicht blos analog, sie muß — oder soll wenigstens — wirklich frei sein. Hingegen kann eine mechanische Wirkung (jede Wirkung durchs Naturgesetz) nie als wirklich frei, sondern nur der Freiheit analog beurtheilt werden.

Hier will ich Dich einen Augenblick ausschnaufen lassen, besonders um Dich auf den letzten Absatz aufmerksam zu machen, weil ich ihn in der Folge wahrscheinlich nöthig haben werde, um einen Einwurf, den ich von Dir gegen meine Theorie erwarte, zu beantworten. Ich fahre fort. Die theoretische Vernunft geht auf Erkenntniß. Indem sie also ein gegebenes Object ihrer Form unterwirft, so prüft sie, ob Erkenntniß daraus zu machen sei, d. h. ob es mit einer schon vorhandenen Vorstellung verbunden werden könne. Nun ist die gegebene Vorstellung entweder ein Begriff oder eine Anschauung. Ist sie ein Begriff, so ist sie schon durch ihre Entstehung, durch sich selbst, nothwendig auf Vernunft bezogen, und eine Verbindung, die schon ist, wird nur ausgesagt. Eine Uhr z. B. ist eine solche Vorstellung. Man beurtheilt sie blos nach dem Begriffe, durch den sie entstanden ist. Die Vernunft braucht also nur zu entdecken, daß die gegebene Vorstellung ein Begriff ist, so entscheidet sie eben dadurch, daß sie mit ihrer Form übereinstimme.

Ist aber die gegebene Vorstellung eine Anschauung, und soll die Vernunft dennoch eine Uebereinstimmung derselben mit ihrer Form entdecken, so muß sie (regulativ, nicht wie im ersten Falle constitutiv) und zu ihrem eigenen Behufe der gegebenen Vorstellung einen Ursprung durch theoretische Vernunft *leihen*, um sie nach Vernunft beurtheilen zu können. Sie legt daher aus eigenem Mittel in den gegebenen Gegenstand einen Zweck hinein und entscheidet, ob er sich diesem Zwecke gemäß verhält. Dies geschieht bei jeder *teleologischen*, jenes bei jeder *logischen* Naturbeurtheilung. Das Object der logischen ist *Vernunft*-

mäßigkeit, das Object der teleologischen — Vernunftähnlichkeit.

Ich vermuthe, Du wirst aufgucken,[1]) daß Du die Schönheit unter der Rubrik der theoretischen Vernunft nicht findest, und daß Dir ordentlich dafür bange wird. Aber ich kann Dir einmal nicht helfen; sie ist gewiß nicht bei der theoretischen Vernunft anzutreffen, weil sie von Begriffen schlechterdings unabhängig ist; und da sie doch zuverlässig in der Familie der Vernunft muß gesucht werden und es außer der theoretischen Vernunft keine andere als die praktische giebt, so werden wir sie wol hier suchen müssen und auch finden. Auch, denke ich, sollst Du wenigstens in der Folge Dich überzeugen, daß ihr diese Verwandtschaft keine Schande macht.

Die praktische Vernunft abstrahirt von aller Erkenntniß und hat nur mit Willensbestimmungen, inneren Handlungen, zu thun. Praktische Vernunft und Willensbestimmung aus bloßer Vernunft sind eins. Form der praktischen Vernunft ist unmittelbare Verbindung des Willens mit Vorstellungen der Vernunft, also Ausschließung jedes äußeren Bestimmungsgrundes; denn ein Wille, der nicht durch die bloße Form der praktischen Vernunft bestimmt ist, ist von außen, materiell, heteronomisch bestimmt. Die Form der praktischen Vernunft annehmen oder nachahmen, heißt also blos: nicht von außen, sondern durch sich selbst bestimmt sein, autonomisch bestimmt sein oder so erscheinen.

Nun kann die praktische Vernunft, ebenso wie die theoretische, ihre Form sowol auf das, was durch sie selbst ist (freie Handlungen), als auf das, was nicht durch sie ist (Naturwirkungen), anwenden.

Ist es eine Willenshandlung, worauf sie ihre Form bezieht, so bestimmt sie blos, was ist; sie sagt aus, ob die Handlung das ist, was sie sein will und soll. Jede moralische Handlung ist von dieser Art. Sie ist ein Product des reinen, d. h. des durch bloße Form und also autonomisch bestimmten Willens; und sobald die Vernunft sie dafür erkennt, sobald sie weiß, daß es eine Handlung des reinen Willens ist, so versteht es sich auch schon von selbst, daß sie der Form der praktischen Vernunft gemäß ist; denn das ist völlig identisch.

---

1) Der Ausdruck scheint Körner's Gesprächsstil nachgeahmt zu sein, da er gesperrt gedruckt ist.

Ist der Gegenstand, auf den die praktische Vernunft ihre Form anwendet, nicht durch einen Willen, nicht durch praktische Vernunft da, so macht sie es ebenso mit ihm, wie die theoretische es mit Anschauungen machte, die Vernunftähnlichkeit zeigten. Sie leiht dem Gegenstande (regulativ, und nicht wie bei der moralischen Beurtheilung constitutiv) ein Vermögen, sich selbst zu bestimmen, einen Willen, und betrachtet ihn alsdann unter der Form dieses seines Willens (ja nicht ihres Willens, denn sonst würde das Urtheil ein moralisches werden). Sie sagt nämlich von ihm aus, ob er das, was er ist, durch seinen reinen Willen, d. h. durch seine sich selbst bestimmende Kraft ist; denn ein reiner Wille und Form der praktischen Vernunft ist eins.

Von einer Willenshandlung oder moralischen Handlung fordert sie imperativ, daß sie durch reine Form der Vernunft sei; von einer Naturwirkung kann sie (nicht fordern) aber wünschen, daß sie durch sich selbst sei, daß sie Autonomie zeige. (Aber hier muß noch einmal bemerkt werden, daß die praktische Vernunft von einem solchen Gegenstand durchaus nicht verlangen kann, daß er durch sie, nämlich durch praktische Vernunft sei; denn da wäre er nicht durch sich selbst, nicht autonomisch, sondern durch etwas Aeußeres [weil sich jede Bestimmung durch Vernunft gegen ihn als etwas Aeußeres verhält], also durch einen fremden Willen bestimmt.)

Reine Selbstbestimmung überhaupt ist Form der praktischen Vernunft. Handelt also ein Vernunftwesen, so muß es aus reiner Vernunft handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll. Handelt ein bloßes Naturwesen, so muß es aus reiner Natur handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll; denn das Selbst des Vernunftwesens ist Vernunft, das Selbst des Naturwesens ist Natur. Entdeckt nun die praktische Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, daß es durch sich selbst bestimmt ist, so schreibt sie demselben (wie die theoretische Vernunft in gleichem Falle einer Anschauung Vernunftähnlichkeit zugestand) Freiheitähnlichkeit oder kurzweg Freiheit zu. Weil aber diese Freiheit dem Objecte von der Vernunft nur geliehen wird, da nichts frei sein kann als das Uebersinnliche, und Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann — kurz — da es hier nur darauf ankommt, daß ein Gegenstand frei erscheine, nicht wirklich ist, so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nicht Freiheit in der That, sondern blos Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung.

Hieraus ergiebt sich also eine vierfache Beurtheilungsart und eine ihr entsprechende vierfache Classification der vorgestellten Erscheinung.

Beurtheilung von Begriffen nach der Form der Erkenntniß ist logisch; die Beurtheilung von Anschauungen nach eben dieser Form ist teleologisch. Eine Beurtheilung freier Wirkungen (moralischer Handlungen) nach der Form des reinen Willens ist moralisch; eine Beurtheilung nicht-freier Wirkungen nach der Form des reinen Willens ist ästhetisch. Uebereinstimmung eines Begriffs mit der Form der Erkenntniß ist Vernunftmäßigkeit (Wahrheit, Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit sind blos Beziehungen dieser letzten), Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntniß ist Vernunftähnlichkeit (Teleophanie, Logophanie möchte ich sie nennen), Uebereinstimmung einer Handlung mit der Form des reinen Willens ist Sittlichkeit. Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist Schönheit (in weitester Bedeutung).

Schönheit also ist nichts Anderes als Freiheit in der Erscheinung. —[1])

Ich sehe aus Deinem Briefe, den ich eben erhalte, daß ich eigentlich nur Mißverständnisse, keine eigentlichen Zweifel gegen meine Erklärung der Schönheit bei Dir zu heben habe, und die bloße Fortsetzung meiner Theorie wird uns darüber wahrscheinlich in Einverständniß bringen. Vorläufig bemerke ich nur:

Erstens, daß mein Princip der Schönheit bis jetzt freilich nur subjectiv ist, weil ich bisher ja nur aus der Vernunft selbst herausargumentirte und mich auf die Objecte noch gar nicht einließ. Aber es ist nicht mehr subjectiv als Alles, was aus der Vernunft a priori abgeleitet wird. Daß in den Objecten selbst etwas angetroffen werden muß, was die Anwendung dieses Princips darauf möglich macht, versteht sich von selbst, sowie auch dies, daß mir obliegt, es anzugeben. Aber daß dieses Etwas (nämlich

1) Hier folgt im „Briefwechsel" (III. S. 23): „Hier muß ich abbrechen, weil ich diesen Brief bald in Deinen Händen wünsche und auf Deine Antwort äußerst begierig bin. Viel kannst Du aus dem Wenigen, was hier gesagt ist, schon prognosticiren und errathen. Auch freue ich mich, wenn Du einige Resultate selbst findest. Schreibe mir ja bald und ausführlich. Ich gäbe gleich zwanzig Thaler, um auf einige Stunden Dich zu sprechen; gewiß würden sich unsere Ideen durch Friction noch besser entwickeln."

das Durchsichselbstbestimmtsein in den Dingen) von der Vernunft bemerkt, und zwar beifällig bemerkt wird, dieses kann der Natur der Sache nach nur aus dem Wesen der Vernunft und insofern also nur subjectiv dargethan werden. Ich hoffe aber, hinreichend zu beweisen, daß die Schönheit eine objective Eigenschaft ist.

Zweitens muß ich anmerken, daß ich einen Begriff von der Schönheit zu geben und durch den Begriff der Schönheit gerührt zu werden für zwei ganz verschiedene Dinge halte. Daß sich ein Begriff von der Schönheit geben lasse, kann mir gar nicht einfallen zu leugnen, weil ich selbst einen davon gebe; aber das leugne ich mit Kant, daß die Schönheit durch diesen Begriff gefalle. Durch einen Begriff gefallen, setzt die Präexistenz des Begriffs vor dem Gefühl der Lust im Gemüthe voraus, wie bei der Vollkommenheit, Wahrheit, Moralität immer der Fall ist; obgleich bei diesen drei Objecten nicht mit gleich deutlichem Bewußtsein. Aber daß unserer Lust an der Schönheit kein solcher Begriff präexistire, erhellt unter Anderen schon daraus, weil wir ihn jetzt noch immer suchen.

Drittens sagst Du, daß die Schönheit nicht aus der Sittlichkeit, sondern beide aus einem gemeinschaftlichen höheren Principe zu deduciren seien. Diesen Einwurf habe ich nach meinen neulichen Prämissen gar nicht mehr erwartet; denn ich bin so weit entfernt, die Schönheit von der Sittlichkeit abzuleiten, daß ich sie vielmehr damit beinahe unverträglich halte. Sittlichkeit ist Bestimmung durch reine Vernunft; Schönheit, als eine Eigenschaft der Erscheinungen, ist Bestimmung durch reine Natur. Bestimmung durch Vernunft, an einer Erscheinung wahrgenommen, ist vielmehr Aufhebung der Schönheit; denn die Vernunftbestimmung ist an einem Product, das erscheint, wahre Heteronomie.

Das höhere Princip, das Du verlangst, ist gefunden und unwidersprechlich dargethan. Auch begreift es, wie Du von demselben forderst, Schönheit und Sittlichkeit unter sich. Dieses Princip ist kein anderes als Existenz aus bloßer Form. Ich kann mich jetzt bei der Erörterung desselben nicht aufhalten, die ohnehin aus dem Verfolg meiner Theorie reichlich erhellen wird. Nur das merke ich noch an, daß Du Dich durchaus von allen Nebenideen, womit die bisherigen Religionärs in der Moralphilosophie, oder die armen Stümper, die in die Kant'sche Philosophie hineinpfuschten, den Begriff der Sittlichkeit entstellten, losreißen mußt — denn alsdann wirst Du völlig überzeugt werden, daß alle Deine Ideen, so wie ich sie aus Deinen bisherigen

Aeußerungen ahnen kann, mit dem Kant'schen Grund der Moral in einer größeren Uebereinstimmung stehen, als Du jetzt selbst vielleicht nicht ahnest. Es ist gewiß von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kant'sche, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit.

Indessen verlasse ich mich auf meine gute Sache und fahre deswegen in der angefangenen Entwickelung fort, von der ich wünsche, daß Du sie nur mit halb so viel Interesse anhören mögest, als es mir macht, mich darüber gegen Dich zu expectoriren.

Es giebt also eine solche Ansicht der Natur oder der Erscheinungen, wo wir von ihnen nichts weiter als Freiheit verlangen, wo wir blos darauf sehen, ob sie das, was sie sind, durch sich selbst sind. Eine solche Art der Beurtheilung ist blos wichtig und möglich durch die praktische Vernunft, weil der Freiheitsbegriff sich in der theoretischen gar nicht findet und nur bei der praktischen Vernunft Autonomie über Alles geht. Die praktische Vernunft, auf freie Handlungen angewendet, verlangt, daß die Handlung blos um der Handlungsweise (Form) willen geschehe und daß weder Stoff noch Zweck (der immer auch Stoff ist) darauf Einfluß gehabt habe. Zeigt sich nun ein Object in der Sinnenwelt blos durch sich selbst bestimmt, stellt es sich den Sinnen so dar, daß man an ihm keinen Einfluß des Stoffes oder eines Zweckes bemerkt, so wird es als ein Analogon der reinen Willensbestimmung (ja nicht als Product einer Willensbestimmung) beurtheilt. Weil nun ein Wille, der sich nach bloßer Form bestimmen kann, frei heißt, so ist diejenige Form in der Sinnenwelt, die blos durch sich selbst bestimmt erscheint, eine Darstellung der Freiheit; denn dargestellt heißt eine Idee, die mit einer Anschauung so verbunden wird, daß beide eine Erkenntnißregel mit einander theilen.

Die Freiheit in der Erscheinung ist also nichts Anderes als die Selbstbestimmung an einem Dinge, insofern sie sich in der Anschauung offenbart. Man setzt ihr jede Bestimmung von außen entgegen, ebenso wie man einer moralischen Handlungsart jede Bestimmung durch materielle Gründe entgegensetzt. Ein Object erscheint aber gleich wenig frei — es mag nun seine Form

entweder von einer physischen Gewalt oder von einem verständigen Zwecke erhalten haben — sobald man den Bestimmungsgrund seiner Form in einem von diesen beiden entdeckt; denn alsdann liegt ja derselbe nicht in ihm, sondern außer ihm, und es ist ebenso wenig schön, als eine Handlung aus Zwecken eine moralische ist. Wenn das Geschmacksurtheil völlig rein ist, so muß ganz und gar davon abstrahirt werden, was für einen (theoretischen oder praktischen) Werth das schöne Object für sich selbst habe, aus welchem Stoff es gebildet und zu welchem Zwecke es vorhanden sei. Mag es sein, was es will! Sobald wir es ästhetisch beurtheilen, so wollen wir blos wissen, ob es das, was es ist, durch sich selbst sei. Wir fragen so wenig nach einer logischen Beschaffenheit desselben, daß wir ihm vielmehr „die Unabhängigkeit von Zwecken und Regeln zum höchsten Vorzug anrechnen." — Nicht zwar, als ob Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit an sich mit der Schönheit unverträglich wären; jedes schöne Product muß sich vielmehr Regeln unterwerfen; sondern darum, weil der bemerkte Einfluß eines Zweckes und einer Regel sich als Zwang ankündigt und Heteronomie für das Object bei sich führt. Das schöne Product darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß regelfrei erscheinen.

Nun ist aber kein Gegenstand in der Natur und noch viel weniger in der Kunst zweck- und regelfrei, keiner durch sich selbst bestimmt, sobald wir über ihn nachdenken. Jeder ist durch einen andern da, jeder um eines andern willen da, keiner hat Autonomie. Das einzige existirende Ding, das sich selbst bestimmt und um seiner selbst willen ist, muß man außerhalb der Erscheinungen in der intelligibeln Welt aufsuchen. Schönheit aber wohnt nur im Felde der Erscheinungen, und es ist also gar keine Hoffnung da, vermittelst der bloßen theoretischen Vernunft und auf dem Wege des Nachdenkens auf eine Freiheit in der Sinnenwelt zu stoßen.

Aber Alles wird anders, wenn man die theoretische Untersuchung hinwegläßt und die Objecte blos nimmt, wie sie erscheinen. Eine Regel, ein Zweck kann nie erscheinen; denn es sind Begriffe und keine Anschauungen. Der Realgrund der Möglichkeit eines Objects fällt also nie in die Sinne, und er ist so gut als gar nicht vorhanden, „sobald der Verstand nicht zu Aufsuchung desselben veranlaßt wird." Es kommt also hier lediglich auf das völlige Abstrahiren von einem Bestimmungsgrunde an, um ein Object in der Erscheinung als frei zu beurtheilen (denn das Nichtvonaußenbestimmtsein ist eine negative Vor-

stellung des Durchsichselbstbestimmtseins, und zwar die einzig mögliche Vorstellung desselben, weil man die Freiheit nur denken und nie erkennen kann — und selbst der Moralphilosoph muß sich mit dieser negativen Vorstellung der Freiheit behelfen). Eine Form erscheint also frei, sobald wir den Grund derselben weder außer ihr finden, noch außer ihr zu suchen veranlaßt werden. Denn würde der Verstand veranlaßt, nach dem Grunde derselben zu fragen, so würde er diesen Grund nothwendig außer dem Dinge finden müssen, weil es entweder durch einen Begriff oder durch einen Zufall bestimmt sein muß, Beides aber sich gegen das Object als Heteronomie verhält. Man wird also Folgendes als einen Grundsatz aufstellen können, daß ein Object sich in der Anschauung als frei darstellt, wenn die Form desselben den reflectirenden Verstand nicht zu Aufsuchung eines Grundes nöthigt. Schön also heißt eine Form, die sich selbst erklärt; sich selbst erklären heißt aber hier, sich ohne Hilfe eines Begriffs erklären. Ein Triangel erklärt sich selbst, aber nur vermittelst eines Begriffs. Eine Schlangenlinie erklärt sich selbst ohne das Medium eines Begriffs.

Schön, kann man also sagen, ist eine Form, die keine Erklärung fordert, oder auch eine solche, die sich ohne Begriff erklärt.

Ich denke, einige Deiner Zweifel sollen sich jetzt schon anfangen zu verlieren; wenigstens siehst Du, daß das subjective Princip doch ins objective hinübergeführt werden kann. Kommen wir aber erst in das Feld der Erfahrungen, so wird Dir ein ganz anderes Licht darüber aufgehen, und Du wirst die Autonomie des Sinnlichen erst alsdann recht begreifen. Aber weiter:

Jede Form also, die wir nur unter Voraussetzung eines Begriffs möglich finden, zeigt Heteronomie in der Erscheinung. Denn jeder Begriff ist etwas Aeußeres gegen das Object. Eine solche Form ist jede strenge Regelmäßigkeit (worunter die mathematische obenan steht), weil sie uns den Begriff aufdringt, aus dem sie entstanden ist; eine solche Form ist jede strenge Zweckmäßigkeit (besonders die des Nützlichen, weil dies immer auf etwas Anderes bezogen wird), weil sie uns die Bestimmung und den Gebrauch des Objects in Erinnerung bringt, wodurch nothwendigerweise die Autonomie in der Erscheinung zerstört wird.

Gesetzt nun, wir führen mit einem Object eine moralische Absicht aus, so wird die Form dieses Objects durch eine Idee der praktischen Vernunft, also nicht durch sich selbst bestimmt sein, also Heteronomie erleiden. Daher kommt es, daß die moralische

Zweckmäßigkeit eines Kunstwerks oder auch einer Handlungsart zur Schönheit derselben so wenig beiträgt, daß jene vielmehr sehr verborgen werden und aus der Natur des Dinges völlig frei und zwanglos hervorzugehen den Anschein haben muß, wenn diese, die Schönheit, nicht darüber verloren gehen soll. Ein Dichter würde sich also vergebens mit der moralischen Absicht seines Werks entschuldigen, wenn sein Gedicht ohne Schönheit wäre. Das Schöne wird zwar jederzeit auf die praktische Vernunft bezogen, weil Freiheit kein Begriff der theoretischen sein kann — aber blos der Form, nicht der Materie nach. Ein moralischer Zweck gehört aber zur Materie oder zum Inhalt, und nicht zur bloßen Form. Um diesen Unterschied — an dem Du gestrauchelt zu haben scheinst — noch mehr ins Licht zu setzen, füge ich noch Folgendes hinzu: Praktische Vernunft verlangt Selbstbestimmung. Selbstbestimmung des Vernünftigen ist reine Vernunftbestimmung, Moralität; Selbstbestimmung des Sinnlichen ist reine Naturbestimmung, Schönheit. Wird die Form des Nichtvernünftigen durch Vernunft bestimmt (theoretische oder praktische, das gilt hier gleichviel), so erleidet seine reine Naturbestimmung Zwang, also kann Schönheit nicht statthaben. Es ist alsdann ein Product, kein Analogon, eine Wirkung, keine Nachahmung der Vernunft; denn zur Nachahmung eines Dinges gehört, daß das Nachahmende mit dem Nachgeahmten blos die Form und nicht den Inhalt, nicht den Stoff gemein habe.

Deswegen wird sich ein moralisches Betragen, wenn es nicht zugleich mit Geschmack verbunden ist, in der Erscheinung immer als Heteronomie darstellen, gerade weil es ein Product der Autonomie des Willens ist; denn eben darum, weil Vernunft und Sinnlichkeit einen verschiedenen Willen haben, so wird der Wille der Sinnlichkeit gebrochen, wenn die Vernunft den ihrigen durchsetzt. Nun ist unglücklicherweise der Wille der Sinnlichkeit gerade derjenige, der in die Sinne fällt; gerade also wenn die Vernunft ihre Autonomie ausübt (die nie in der Erscheinung vorkommen kann), so wird unser Auge durch eine Heteronomie in der Erscheinung beleidigt. Indessen wird der Begriff der Schönheit doch auch im uneigentlichen Sinne auf das Moralische angewendet, und diese Anwendung ist nichts weniger als leer. Obgleich Schönheit nur an der Erscheinung haftet, so ist moralische Schönheit doch ein Begriff, dem etwas in der Erfahrung correspondirt. Ich kann Dir keinen besseren empirischen Beweis für die Wahrheit meiner Schönheitstheorie aufstellen, als wenn ich Dir zeige, daß selbst der uneigentliche Ge-

brauch dieses Worts nur in solchen Fällen stattfindet, wo sich Freiheit in der Erscheinung zeigt. Ich will deswegen, meinem ersten Plane zuwider, in den empirischen Theil meiner Theorie vorausspringen und Dir zur Erholung eine Geschichte erzählen:

„Ein Mensch ist unter Räuber gefallen, die ihn nackend ausgezogen und bei einer strengen Kälte auf die Straße geworfen haben.[1])

„Ein Reisender kommt an ihm vorbei; dem klagt er seinen Zustand und fleht ihn um Hilfe. „Ich leide mit Dir," ruft Dieser gerührt aus, „und gern will ich Dir geben, was ich habe. Nur fordere keine andere Dienste, denn Dein Anblick greift mich an. Dort kommen Menschen, gieb ihnen diese Geldbörse, und sie werden Dir Hilfe schaffen." — „Gut gemeint," sagt der Verwundete, „aber man muß auch das Leiden *sehen* können, wenn die Menschenpflicht es fordert. Der Griff in Deinen Beutel ist nicht halb so viel werth als eine kleine Gewalt über Deine weichlichen Sinne.""

Was war diese Handlung? Weder nützlich, noch moralisch, noch großmüthig, noch schön. Sie war blos passionirt, gutherzig aus Affect.

„Ein zweiter Reisender erscheint; der Verwundete erneuert seine Bitte. Diesem zweiten ist sein Geld lieb, und doch möchte er gern seine Menschenpflicht erfüllen. „Ich versäume den Gewinn eines Guldens," sagt er, „wenn ich die Zeit mit Dir verliere. Willst Du mir so viel, als ich versäume, von Deinem Gelde geben, so lade ich Dich auf meine Schultern und bringe Dich in einem Kloster unter, das nur eine Stunde von hier entfernt liegt." — „Eine kluge Auskunft," versetzte der Andere; „aber man muß bekennen, daß Deine Dienstfertigkeit Dir nicht hoch zu stehen kommt. Ich sehe dort einen Reiter kommen, der mir die Hilfe umsonst leisten wird, die Dir nur um einen Gulden feil ist.""

Was war nun diese Handlung? Weder gutherzig, noch pflichtmäßig, noch großmüthig, noch schön. Sie war blos nützlich.

„Der dritte Reisende steht bei dem Verwundeten still und läßt sich die Erzählung seines Unglücks wiederholen. Nachdenkend

1) Dem Dichter schwebt das Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Luc. 10. 30—31) vor: „Da antwortete Jesus und sprach: Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab gen Jericho und fiel unter die Mörder; die zogen ihn aus und schlugen ihn und gingen davon und ließen ihn halbtodt liegen. Es begab sich aber ohngefähr, daß ein Priester dieselbige Straße hinabzog; und da er ihn sahe, ging er vorüber." Vgl. Lessing's „Nathan", 3. Aufzug, 10. Auftr.
(*Tempelherr.*) „Müssen, Daja? —
Noch ist er unter Räuber nicht gefallen." —

und mit sich selbst kämpfend steht er da, nachdem der Andere ausgeredet hat. „Es wird mir schwer werden," sagt er endlich, „mich von dem Mantel zu trennen, der meinem kranken Körper der einzige Schutz ist, und Dir mein Pferd zu überlassen, da meine Kräfte erschöpft sind. Aber die Pflicht gebietet mir, Dir zu dienen. Besteige also mein Pferd und hülle Dich in meinen Mantel, so will ich Dich hinführen, wo Dir geholfen werden kann." — „Dank Dir, braver Mann, für Deine redliche Meinung," erwidert Jener; „aber Du sollst, da Du selbst bedürftig bist, um meinetwillen kein Ungemach leiden. Dort sehe ich zwei starke Männer kommen, die mir den Dienst werden leisten können, der Dir sauer wird.""

Diese Handlung war rein (aber auch nicht mehr als) moralisch, weil sie gegen das Interesse der Sinne, aus Achtung für das Gesetz unternommen wurde.

„Jetzt nähern sich die zwei Männer dem Verwundeten und fangen an, ihn um sein Unglück zu befragen. Kaum eröffnet er den Mund, so rufen Beide mit Erstaunen: „Er ist's! Es ist der Nämliche, den wir suchen." Jener erkennt sie und erschrickt. Es entdeckt sich, daß Beide ihren abgesagten Feind und den Urheber ihres Unglücks in ihm erkennen, und dem sie nachgereist sind, um eine blutige Rache an ihm zu nehmen. „Befriedigt jetzt Euren Haß und Eure Rache," fängt Jener an, „der Tod und nicht Hilfe ist es, was ich von Euch erwarten kann." — „Nein," erwiderte Einer von ihnen, „damit Du siehst, wer wir sind und wer Du bist, so nimm diese Kleider und bedecke Dich! Wir wollen Dich zwischen uns in die Mitte nehmen und Dich hinbringen, wo Dir geholfen werden kann." — „Großmüthiger Feind," ruft der Verwundete voll Rührung, „Du beschämst mich, Du entwaffnest meinen Haß. Komm jetzt, umarme mich und mache Deine Wohlthat vollkommen durch eine herzliche Vergebung!" — „Mäßige Dich, Freund," erwiderte der Andere frostig. „Nicht weil ich Dir verzeihe, will ich Dir helfen, sondern weil Du elend bist." — „So nimm auch Deine Kleidung zurück!" ruft der Unglückliche, indem er sie von sich wirft. „Werde aus mir, was da will; ehe will ich elendiglich umkommen, als einem stolzen Feinde meine Rettung verdanken!"

„Indem er aufsteht und den Versuch macht, sich wegzubegeben, nähert sich ein fünfter Wanderer, der eine schwere Last auf dem Rücken trägt. „Ich bin so oft getäuscht worden," denkt der Verwundete, „und Der sieht mir nicht aus wie Einer, der mir helfen wollte; ich will ihn vorübergehen lassen."

„Sobald der Wanderer ihn ansichtig wird, legt er seine Bürde nieder. „Ich sehe,“ fängt er aus eigenem Antriebe an, „daß Du verwundet bist und Deine Kräfte Dich verlassen. Das nächste Dorf ist noch fern, und Du wirst Dich verbluten, ehe Du davor anlangst. Steige auf meinen Rücken, so will ich mich frisch aufmachen und Dich hinbringen.“ — „Aber was wird aus Deinem Bündel werden, das Du hier auf freier Landstraße zurücklassen mußt?“ — „Das weiß ich nicht, und das bekümmert mich nicht,“ sagt der Lastträger. „Ich weiß aber, daß Du Hilfe brauchst und daß ich schuldig bin, sie Dir zu geben.““

Herzliche Grüße von uns Allen. Besinne Dich unterdessen, warum die Handlung des Lastträgers schön ist.

Ich kann noch einige Zeilen zu dem gestrigen Brief beilegen und will Dir die fabula docet der erzählten Geschichte nicht länger schuldig bleiben.

Die Schönheit der fünften Handlung muß in demjenigen Zuge liegen, den sie mit keiner der vorhergehenden gemein hat.

Nun haben 1) alle Fünf helfen wollen. 2) Die Meisten haben ein zweckmäßiges Mittel dazu erwählt. 3) Mehrere wollten es sich etwas kosten lassen. 4) Einige haben eine große Selbstüberwindung dabei bewiesen. Einer darunter hat aus dem reinsten moralischen Antriebe gehandelt. Aber nur der Fünfte hat unaufgefordert und ohne mit sich zu Rathe zu gehen geholfen, obgleich es auf seine Kosten ging. Nur der Fünfte hat sich selbst ganz dabei vergessen und „seine Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt, als wenn blos der Instinct aus ihm gehandelt hätte.“ — Also wäre eine moralische Handlung alsdann erst eine schöne Handlung, wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur. Mit einem Worte: eine freie Handlung ist eine schöne Handlung, wenn die Autonomie des Gemüths und Autonomie in der Erscheinung coincidiren.

Aus diesem Grunde ist das Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen moralische Schönheit; denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist.

Offenbar hat die Gewalt, welche die praktische Vernunft bei moralischen Willensbestimmungen gegen unsere Triebe ausübt, etwas Beleidigendes, etwas Peinliches in der Erscheinung. Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht wenn die Vernunft selbst ihn ausübt; auch die Freiheit der Natur wollen

wir respectirt wissen, weil wir jedes Wesen in der ästhetischen Beurtheilung als einen Selbstzweck betrachten und es uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt, empört, daß Etwas dem Anderen aufgeopfert werde und zum Mittel dienen soll. Daher kann eine moralische Handlung niemals schön sein, wenn wir der Operation zusehen, wodurch sie der Sinnlichkeit abgeängstigt wird. Unsere sinnliche Natur muß also im Moralischen frei erscheinen, obgleich sie es nicht wirklich ist, und es muß das Ansehen haben, als wenn die Natur blos den Auftrag unserer Triebe vollführte, indem sie sich, den Trieben gerade entgegen, unter die Herrschaft des reinen Willens beugt.

Du siehst aus dieser kleinen vorangeschickten Probe, daß meine Schönheitstheorie von der Erfahrung schwerlich zu fürchten haben wird. Ich fordere Dich auf, mir unter allen Schönheitserklärungen, die Kant'sche mit eingerechnet, eine einzige zu nennen, die das uneigentliche Schöne so befriedigend auflöste, als, wie ich hoffe, hier geschehen ist.

Das Resultat meiner bisher geführten Beweise ist dieses: Es giebt eine solche Vorstellungsart der Dinge, wobei von allem Uebrigen abstrahirt und blos darauf gesehen wird, ob sie frei, d. i. durch sich selbst bestimmt erscheinen. Diese Vorstellungsart ist nothwendig; denn sie fließt aus dem Wesen der Vernunft, die in ihrem praktischen Gebrauche Autonomie der Bestimmungen unnachlaßlich fordert.

Daß diejenige Eigenschaft der Dinge, die wir mit dem Namen Schönheit bezeichnen, mit dieser Freiheit in der Erscheinung eins und dasselbe sei, ist noch gar nicht bewiesen; und das soll von jetzt an mein Geschäft sein. Ich habe also Zweierlei darzuthun: Erstlich, daß dasjenige Objective an den Dingen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, frei zu erscheinen, gerade auch dasjenige sei, welches ihnen, wenn es da ist, Schönheit verleiht und, wenn es fehlt, ihre Schönheit vernichtet, selbst wenn sie im ersten Falle gar keinen und im letzten alle andere Vorzüge besäßen. Zweitens habe ich zu beweisen, daß Freiheit in der Erscheinung eine solche Wirkung auf das Gefühlsvermögen nothwendig mit sich führe, die derjenigen völlig gleich ist, die wir mit der Vorstellung des Schönen verbunden finden. (Zwar dürfte es ein vergebliches Unterfangen sein, dieses Letzte a priori zu beweisen, da nur Erfahrung lehren kann, ob wir bei einer Vorstellung etwas fühlen sollen und was wir dabei fühlen sollen. Denn freilich läßt sich

weder aus dem Begriffe der Freiheit, noch aus dem der Erscheinung ein solches Gefühl analytisch herausziehen, und eine Synthesis a priori ist es ebenso wenig; man ist also hierin durchaus auf empirische Beweise eingeschränkt — und was nur immer durch diese geleistet werden kann, hoffe ich zu leisten: nämlich durch Induction und auf psychologischem Wege zu erweisen, daß aus dem zusammengesetzten Begriff der Freiheit und der Erscheinung, der mit der Vernunft harmonirenden Sinnlichkeit, ein Gefühl der Lust fließen müsse, welches dem Wohlgefallen gleich ist, das die Vorstellung der Schönheit zu begleiten pflegt.) Uebrigens werde ich zu diesem Theil der Untersuchung so bald noch nicht kommen, da die Ausführung des ersteren mehrere Briefe ausfüllen dürfte.

I.

Freiheit in der Erscheinung ist eins mit der Schönheit.[1])

Ich habe neulich schon berührt, daß keinem Dinge in der Sinnenwelt Freiheit wirklich zukomme, sondern blos scheinbar sei. Aber positiv frei kann es auch nicht einmal *scheinen*, weil dies blos eine Idee der Vernunft ist, der keine Anschauung adäquat sein kann. Wenn aber die Dinge, insofern sie in der Erscheinung vorkommen, Freiheit weder besitzen, noch zeigen, wie kann man einen objectiven Grund dieser Vorstellung in den Erscheinungen suchen? Dieser objective Grund müßte eine solche Beschaffenheit derselben sein, deren Vorstellung uns schlechterdings *nöthigt*, die Idee der Freiheit in uns hervorzubringen und auf das Object zu beziehen. Dies ist, was jetzt bewiesen werden muß. Frei sein und durch sich selbst bestimmt sein, von innen heraus bestimmt sein, ist eins. Jede Bestimmung geschieht entweder von außen oder nicht von außen (von innen); was also nicht von außen bestimmt erscheint und doch als bestimmt erscheint, muß als von innen bestimmt vorgestellt werden. „*Sobald also das Bestimmtsein gedacht wird*, so ist das Nichtvonaußenbestimmtsein indirect zugleich die Vorstellung des Voninnenbestimmtseins oder der Freiheit."

---

1) S. oben S. 689.

Wie wird nun dieses Nichtvonaußenbestimmtsein selbst wieder vorgestellt? Hierauf beruht Alles; denn wird dieses an einem Gegenstand nicht nothwendig vorgestellt, so ist auch gar kein Grund da, das Voninnenbestimmtsein oder die Freiheit vorzustellen. Nothwendig aber muß die Vorstellung des letztern sein, weil unser Urtheil vom Schönen Nothwendigkeit enthält und Jedermanns Beistimmung fordert. Es darf also nicht dem Zufall überlassen sein, ob wir bei der Vorstellung eines Objects auf seine Freiheit Rücksicht nehmen wollen, sondern die Vorstellung desselben muß auch die Vorstellung des Nichtvonaußenbestimmtseins schlechterdings und nothwendig mit sich führen.

Dazu wird nun erfordert, daß uns der Gegenstand selbst durch seine objective Beschaffenheit einlade oder vielmehr nöthige, auf die Eigenschaft des Nichtvonaußenbestimmtseins an ihm zu merken; weil eine bloße Negation nur dann bemerkt werden kann, wenn ein Bedürfniß nach ihrem positiven Gegentheile vorausgesetzt wird.

Ein Bedürfniß nach der Vorstellung des Voninnenbestimmtseins, des Bestimmungsgrundes, kann nur durch Vorstellung des Bestimmtseins entstehen. Zwar ist Alles, was uns vorgestellt werden kann, etwas Bestimmtes, aber nicht Alles wird als ein solches vorgestellt; und was nicht vorgestellt wird, ist für uns so gut als gar nicht vorhanden. Etwas muß an dem Gegenstande sein, was ihn aus der unendlichen Reihe des Nichtssagenden und Leeren heraushebt und unseren Erkenntnißtrieb reizt; denn das Nichtssagende ist dem Nichts beinahe gleich. Er muß sich als ein Bestimmtes darstellen, denn er soll uns auf das Bestimmende führen.

Nun ist aber der Verstand das Vermögen, welches den Grund zu der Folge sucht; folglich muß der Verstand ins Spiel gesetzt werden. Der Verstand muß veranlaßt werden, über die Form des Objects zu reflectiren; über die Form, denn der Verstand hat es nur mit der Form zu thun.

Das Object muß also eine solche Form besitzen und zeigen, die eine Regel zuläßt; denn der Verstand kann sein Geschäft nur nach Regeln verwalten. Es ist aber nicht nöthig, daß der Verstand diese Regel erkennt (denn Erkenntniß der Regel würde allen Schein der Freiheit zerstören, wie bei jeder strengen Regelmäßigkeit wirklich der Fall ist), es ist genug, daß der Verstand auf eine Regel — unbestimmt welche — geleitet wird.

(Man darf nur ein einzelnes Baumblatt betrachten, so dringt sich Einem sogleich die Unmöglichkeit auf, daß sich das Mannich-

faltige an demselben von ungefähr und ohne alle Regel so habe ordnen können, wenn man auch gleich von der teleologischen Beurtheilung abstrahirt. Die unmittelbare Reflexion über den Anblick desselben lehrt es, ohne daß man nöthig hat, diese Regel einzusehen und sich einen Begriff von der Structur desselben zu bilden.)

Eine Form, welche sich nach einer Regel behandeln läßt, auf eine Regel deutet, heißt kunstmäßig oder technisch. Nur die technische Form eines Objects veranlaßt den Verstand, den Grund zu der Folge zu suchen und das Bestimmende zu dem Bestimmten; und insofern also eine solche Form ein Bedürfniß erweckt, nach einem Grunde der Bestimmung zu fragen, so führt hier die Negation des Vonaußenbestimmtseins ganz nothwendig auf die Vorstellung des Voninnenbestimmtseins oder der Freiheit.

Freiheit kann also nur mit Hilfe der Technik[1]) sinnlich dargestellt werden, so wie Freiheit des Willens nur mit Hilfe der Causalität und materiellen Willensbestimmungen gegenüber gedacht werden kann. Mit anderen Worten: der negative Begriff der Freiheit ist nur durch den positiven Begriff seines Gegentheils denkbar; und so wie die Vorstellung der Naturcausalität nöthig ist, um uns auf die Vorstellung der Willensfreiheit zu leiten, so ist eine Vorstellung von Freiheit nöthig, um uns im Reiche der Erscheinungen auf Freiheit zu leiten.

Hieraus ergiebt sich nun eine zweite Grundbedingung des Schönen, ohne welche die erste blos ein leerer Begriff sein würde. Freiheit in der Erscheinung ist zwar der Grund der Schönheit, aber Technik ist die nothwendige Bedingung unserer Vorstellung von der Freiheit. Man könnte dieses auch so ausdrücken: Der Grund der Schönheit ist überall Freiheit in der Erscheinung. Der Grund unserer Vorstellung von Schönheit ist Technik in der Freiheit.

Vereinigt man beide Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit, so ergiebt sich daraus folgende Erklärung:

Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit.

Ehe ich aber von dieser Erklärung einen sichern und philosophischen Gebrauch machen kann, muß ich erst den Begriff Natur bestimmen und vor jeder Mißdeutung sicherstellen. Der Ausdruck Natur ist mir darum lieber als Freiheit, weil er zugleich das

---

1) S. oben S. 667 u. S. 176.

Feld des Sinnlichen bezeichnet, worauf das Schöne sich einschränkt, und neben dem Begriffe der **Freiheit** auch sogleich ihre Sphäre in der Sinnenwelt andeutet. Der Technik gegenübergestellt, ist **Natur**, was durch sich selbst ist; **Kunst** ist, was durch eine Regel ist; **Natur in der Kunstmäßigkeit**, was sich selber die Regel giebt — was durch seine eigene Regel ist. (Freiheit in der Regel, Regel in der Freiheit.)

Wenn ich sage: **die Natur des Dinges**, **das Ding folgt seiner Natur**, **es bestimmt sich durch seine Natur**, so setze ich darin die Natur allem demjenigen entgegen, was von dem Objecte verschieden ist, was blos als zufällig an demselben betrachtet wird und hinweggedacht werden kann, ohne zugleich sein Wesen aufzuheben. Es ist gleichsam die Person des Dinges, wodurch es von allen anderen Dingen, die nicht seiner Art sind, unterschieden wird. Daher werden diejenigen Eigenschaften, welche ein Object mit allen anderen gemein hat, nicht eigentlich zu seiner Natur gerechnet, ob es gleich diese Eigenschaften nicht ablegen kann, ohne daß es aufhörte, zu existiren. Nur dasjenige wird durch den Ausdruck **Natur** bezeichnet, wodurch es das bestimmte Ding wird, was es ist. Alle Körper z. B. sind schwer; aber zur **Natur** eines körperlichen Dinges gehören nur diejenigen Wirkungen der Schwere, welche aus seiner speciellen Beschaffenheit resultiren. Sobald die Schwerkraft an einem Dinge für sich selbst und unabhängig von seiner speciellen Beschaffenheit, **blos als allgemeine Naturkraft** wirkt, so wird sie als eine fremde Gewalt angesehen, und ihre Wirkungen verhalten sich als Heteronomie gegen die Natur des Dinges. Ein Beispiel mag dies ins Licht setzen. Eine Vase ist, als Körper betrachtet, der Schwerkraft unterworfen; aber die Wirkungen der Schwerkraft müssen, wenn sie **die Natur einer Vase** nicht verleugnen soll, durch die Form der Vase modificirt, d. i. besonders bestimmt und durch diese specielle Form nothwendig gemacht worden sein. Jede Wirkung der Schwerkraft an einer Vase aber ist zufällig, welche unbeschadet ihrer Form als Vase kann hinweggenommen werden. Alsdann wirkt die Schwerkraft gleichsam außerhalb der Oekonomie, außerhalb der Natur des Dinges, und erscheint sogleich als eine fremde Gewalt. Dies geschieht, wenn die Vase in einen weiten und breiten Bauch sich **endigt**, weil es da aussieht, als ob die Schwere der Länge genommen hätte, was sie der Breite gegeben; kurz, als ob die Schwerkraft über die Form, nicht die Form über die Schwerkraft geherrscht hätte.

Ebenso ist es mit Bewegungen. Eine Bewegung gehört zur Natur des Dinges, wenn sie aus der speciellen Beschaffenheit oder aus der Form des Dinges nothwendig fließt. Eine Bewegung aber, welche dem Dinge, unabhängig von seiner speciellen Form, durch das allgemeine Gesetz der Schwere vorgeschrieben wird, liegt außerhalb der Natur desselben und zeigt Heteronomie. Man stelle ein schweres Wagenpferd neben einen leichten spanischen Zelter. Die Last, welche jenes zu ziehen gewöhnt worden ist, hat seinen Bewegungen die Natürlichkeit genommen, daß es, auch ohne einen Wagen hinter sich herzuschleppen, ebenso mühsam und schwerfällig einhertrabt, als wenn es einen zu ziehen hätte. Seine Bewegungen entspringen nicht mehr aus seiner speciellen Natur, sondern verrathen die geschleppte Last des Wagens. Der leichte Zelter hingegen ist nie gewöhnt worden, eine größere Kraft anzuwenden, als er auch in seiner größten Freiheit zu äußern sich angetrieben fühlt. Jede seiner Bewegungen ist also eine Wirkung seiner sich selbst überlassenen Natur. Daher bewegt er sich so leicht, als wenn er gar keine Last wäre, über dieselbe Fläche hinweg, die das Kutschpferd mit bleischweren Füßen tritt. „Man wird bei ihm gar nicht daran erinnert, daß er ein Körper ist: so sehr hat die specielle Pferdeform die allgemeine Körpernatur, die der Schwere gehorchen muß, überwunden." Hingegen macht die Schwerfälligkeit der Bewegung das Kutschpferd augenblicklich in unserer Vorstellung zur Masse, und die eigenthümliche Natur des Rosses wird in demselben von der allgemeinen Körpernatur unterdrückt.

Wenn man einen flüchtigen Blick durch das Thierreich wirft, so findet man, daß die Schönheit der Thiere in demselben Verhältnisse abnimmt, als sie sich der Masse nähern und blos der Schwerkraft zu dienen scheinen. Die Natur eines Thieres (in der ästhetischen Bedeutung dieses Wortes) äußert sich entweder in seinen Bewegungen oder in seinen Formen, und beide werden eingeschränkt durch die Masse. Hat die Masse Einfluß gehabt auf die Form, so nennen wir diese plump; hat die Masse Einfluß gehabt auf die Bewegung, so heißt diese unbehilflich. Im Bau des Elephanten, des Bären, des Stiers u. s. w. ist es die Masse, welche an der Form sowol als an der Bewegung dieser Thiere einen sichtbaren Antheil hat. Die Masse aber muß jederzeit der Schwerkraft gehorchen, die sich gegen die eigene Natur des organischen Körpers als eine fremde Potenz verhält.

Dagegen nehmen wir überall Schönheit wahr, wo die Masse von der Form und (im Thier- und Pflanzenreich) von

den lebendigen Kräften (in die ich die Autonomie des Organischen setze) völlig beherrscht wird.

Die Masse eines Pferdes ist bekanntlich von ungleich größerem Gewicht als die Masse einer Ente oder eines Krebses; nichtsdestoweniger ist die Ente schwer und das Pferd leicht, blos weil sich die lebendigen Kräfte zur Masse bei beiden ganz verschieden verhalten. Dort ist es der Stoff, der die Kraft beherrscht; hier ist die Kraft Herr über den Stoff.

Unter den Thiergattungen ist das Vogelgeschlecht der beste Belag meines Satzes. Ein Vogel im Fluge ist die glücklichste Darstellung des durch die Form bezwungenen Stoffes, der durch die Kraft überwundenen Schwere.

Es ist nicht unwichtig, zu bemerken, daß die Fähigkeit, über die Schwere zu siegen, oft zum Symbol der Freiheit gebraucht wird. Wir drücken die Freiheit der Phantasie aus, indem wir ihr Flügel geben; wir lassen Psyche mit Schmetterlingsflügeln sich über das Irdische erheben, wenn wir ihre Freiheit von den Fesseln des Stoffs bezeichnen wollen. Offenbar ist die Schwerkraft eine Fessel für jedes Organische, und ein Sieg über dieselbe giebt daher kein unschickliches Sinnbild der Freiheit ab. Nun giebt es aber keine treffendere Darstellung der besiegten Schwere als ein geflügeltes Thier, das sich aus innerem Leben (Autonomie des Organischen) der Schwerkraft direct entgegen bestimmt. Die Schwerkraft verhält sich ungefähr ebenso gegen die lebendige Kraft des Vogels, wie sich — bei reinen Willensbestimmungen — die Neigung zu der gesetzgebenden Vernunft verhält.

Ich widerstehe der Versuchung, Dir an der menschlichen Schönheit die Wahrheit meiner Behauptungen noch anschaulicher zu machen; dieser Materie gebührt ein eigener Brief. Du ersiehst nun aus dem bisher Gesagten, was ich zum Begriff der Natur (in ästhetischer Bedeutung) rechne und davon ausgeschlossen wissen will.

Natur an einem technischen Dinge, inwiefern wir sie dem Nichttechnischen entgegensetzen, ist seine technische Form selbst, gegen welche alles Andere, was nicht zu dieser technischen Oekonomie gehört, als etwas Auswärtiges und, wenn es darauf Einfluß gehabt hat, als Heteronomie und als Gewalt betrachtet wird. Aber es ist damit noch nicht genug, daß ein Ding nur durch seine Technik bestimmt erscheine — rein technisch sei; denn das ist auch jede streng mathematische Figur, ohne deswegen schön zu sein. Die Technik selbst muß wieder durch die Natur des Dinges bestimmt erscheinen, welches man den freiwilligen Consens des

Dinges zu seiner Technik nennen könnte. Hier wird also die Natur des Dinges von seiner Technik wieder unterschieden, da sie doch kurz vorher für identisch mit derselben erklärt wurde. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar. Gegen äußere Bestimmungen verhält sich die technische Form des Dinges als Natur; aber gegen das innere Wesen des Dinges kann sich die technische Form wieder als etwas Aeußeres und Fremdes verhalten. Z. B. es ist die Natur eines Zirkels, daß er eine Linie sei, die in jedem Punkte ihrer Richtung von einem gegebenen Punkte gleich weit absteht. Schneidet nun ein Gärtner einen Baum zu einer Zirkelfigur aus, so fordert die Natur des Zirkels, daß er vollkommen rund geschnitten sei. Sobald also eine Zirkelfigur an dem Baume angekündigt wird, so muß sie erfüllt werden, und es beleidigt unser Auge, wenn dagegen gesündigt wird. Aber was die Natur des Zirkels fordert, das widerstreitet der Natur des Baumes; und weil wir nicht umhin können, dem Baume seine eigene Natur, seine Persönlichkeit zuzugestehen, so verdrießt uns diese Gewaltthätigkeit, und es gefällt uns, wenn er die ihm aufgedrungene Technik aus innerer Freiheit vernichtet. Die Technik ist also überall etwas Fremdes, wo sie nicht aus dem Dinge selbst entsteht, nicht mit der ganzen Existenz desselben eins ist, nicht von innen heraus-, sondern von außen hineinkommt, nicht dem Dinge nothwendig und angeboren, sondern ihm gegeben und also zufällig ist.

Noch ein Beispiel wird uns vollkommen verständigen. Wenn der Mechanicus ein musikalisches Instrument verfertigt, so kann es noch so rein technisch sein, ohne auf Schönheit Anspruch zu machen. Es ist rein technisch, wenn Alles an demselben Form ist, wenn überall nur der Begriff und nirgends der Stoff oder der Mangel von Seiten des Künstlers seine Form bestimmt. Auch kann man von diesem Instrumente sagen, es habe Autonomie; sobald man nämlich das αὐτὸ in den Gedanken setzt, der hier völlig und rein gesetzgebend war und den Stoff übermeisterte. Setzt man aber das αὐτὸ des Instruments in dasjenige, was an ihm Natur ist und wodurch es existirt, so verändert sich das Urtheil. Seine technische Form wird als etwas von ihm Verschiedenes, von seiner Existenz Unabhängiges und Zufälliges erkannt und als eine äußere Gewalt betrachtet. Es entdeckt sich, daß diese technische Form etwas Auswärtiges ist, daß sie ihm durch den Verstand des Künstlers gewaltthätig aufgedrungen worden. Ob also gleich die technische Form des Instruments, wie wir angenommen haben, reine Autonomie enthält und

äußert, so ist sie selbst doch Heteronomie gegen das Ding, an dem sie sich findet. Ob sie gleich keinen Zwang weder von Seiten des Stoffs noch des Künstlers erleidet, so übt sie ihn doch gegen die eigene Natur des Dinges aus — sobald wir dieses als ein Naturding betrachten, welches einem logischen Dinge (einem Begriffe) zu dienen genöthigt wird.

Was wäre also Natur in dieser Bedeutung? Das innere Princip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet; die innere Nothwendigkeit der Form. — Die Form muß im eigentlichsten Sinne zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein; nicht bloße Autonomie, sondern Heautonomie muß da sein. „Aber," wirst Du hier einwenden, „wenn die Form mit der Existenz des Dinges zusammen Eins ausmachen muß, um Schönheit hervorzubringen, wo bleiben die Schönheiten der Kunst, welche diese Heautonomie niemals haben können?" Ich will Dir darauf antworten, wann wir erst zu dem Schönen der Kunst gekommen sind; denn dieses erfordert ein ganz eigenes Capitel. Nur so viel kann ich Dir im Voraus sagen, daß diese Forderung von der Kunst nicht darf abgewiesen werden und daß auch die Formen der Kunst mit der Existenz des Geformten Eins ausmachen müssen, wenn sie auf die höchste Schönheit Anspruch machen sollen; und da sie dieses in der Wirklichkeit nicht können, weil die menschliche Form an einem Marmor immer zufällig bleibt, so müssen sie wenigstens so erscheinen. Was ist also Natur in der Kunstmäßigkeit? Autonomie in der Technik? Sie ist die reine Zusammenstimmung des inneren Wesens mit der Form, eine Regel, die von dem Dinge selbst zugleich befolgt und gegeben ist. (Aus diesem Grunde ist in der Sinnenwelt nur das Schöne ein Symbol des in sich Vollendeten oder des Vollkommenen, weil es nicht wie das Zweckmäßige auf etwas außer sich braucht bezogen zu werden, sondern sich selbst zugleich gebietet und gehorcht und sein eigenes Gesetz vollbringt.)

Ich hoffe, Dich nunmehr in den Stand gesetzt zu haben, mir ungehindert zu folgen, wenn ich von Natur, von Selbstbestimmung, von Autonomie und Heautonomie, von Freiheit und von Kunstmäßigkeit spreche. Du wirst auch mit mir darüber einig sein, daß diese Natur und diese Heautonomie objective Beschaffenheiten der Gegenstände sind, denen ich sie zuschreibe; denn sie bleiben ihnen, auch wenn das vorstellende Subject ganz hinweggedacht wird. Der Unterschied zwischen zwei Naturwesen — worunter das eine ganz Form ist und eine vollkommene Herrschaft der lebendigen Kraft über die Masse zeigt, das andere aber von

seiner Masse unterjocht worden ist — bleibt übrig auch nach völliger Hinwegdenkung des beurtheilenden Subjects. Ebenso ist der Unterschied zwischen einer Technik durch Verstand und einer Technik durch Natur (wie bei allem Organischen) gänzlich unabhängig von der Existenz des vernünftigen Subjects. Er ist also objectiv, und also ist es auch der Begriff von einer Natur in der Technik, der sich darauf gründet.

Freilich ist die Vernunft nöthig, um von dieser objectiven Eigenschaft der Dinge gerade einen solchen Gebrauch zu machen, wie bei dem Schönen der Fall ist. Aber dieser subjective Gebrauch hebt die Objectivität des Grundes nicht auf; denn auch mit dem Vollkommenen, mit dem Guten, mit dem Nützlichen hat es dieselbe Bewandniß, ohne daß darum die Objectivität dieser Prädicate weniger gegründet wäre.

„Freilich wird der Begriff der Freiheit selbst, oder das Positive, von der Vernunft erst in das Object hineingelegt, indem sie dasselbe unter der Form des Willens betrachtet; aber das Negative dieses Begriffes giebt die Vernunft dem Objecte nicht, sondern sie findet es in demselben schon vor. Der Grund der dem Objecte zugesprochenen Freiheit liegt also doch in ihm selbst, obgleich die Freiheit nur in der Vernunft liegt."

Kant stellt in seiner Kritik der Urtheilskraft (Seite 177) einen Satz auf, der von ungemeiner Fruchtbarkeit ist und der, wie ich denke, erst aus meiner Theorie seine Erklärung erhalten kann. „Natur," sagt er, „ist schön, wenn sie aussieht wie Kunst; Kunst ist schön, wenn sie aussieht wie Natur." Dieser Satz macht also die Technik zu einem wesentlichen Requisit des Naturschönen und die Freiheit zur wesentlichen Bedingung des Kunstschönen. Da aber das Kunstschöne schon an sich selbst die Idee der Technik, das Naturschöne die Idee der Freiheit mit einschließt, so gesteht also Kant selbst ein, daß Schönheit nichts Anderes als Natur in der Technik, Freiheit in der Kunstmäßigkeit sei.

Wir müssen erstlich wissen, daß das schöne Ding ein Naturding ist, d. i. daß es durch sich selbst ist; zweitens muß es uns vorkommen, als ob es durch eine Regel wäre; denn er sagt ja, es muß aussehen wie Kunst. Beide Vorstellungen: es ist durch sich selbst und es ist durch eine Regel, lassen sich aber nur auf eine einzige Art vereinigen, nämlich wenn man sagt: es ist durch eine Regel, die es sich selbst gegeben hat. Autonomie in der Technik, Freiheit in der Kunstmäßigkeit.

Es könnte aus dem Bisherigen scheinen, als ob Freiheit und Kunstmäßigkeit einen völlig gleichen Anspruch auf das

Wohlgefallen hätten, das uns die Schönheit einflößt; als ob die Technik mit der Freiheit in gleicher Reihe stände — und da hätte ich freilich sehr Unrecht, daß ich in meiner Erklärung vom Schönen (Autonomie in der Erscheinung) nur auf die Freiheit Rücksicht nahm und der Technik gar nicht erwähnte. Aber meine Definition ist sehr genau abgewogen worden: Technik und Freiheit haben nicht dasselbe Verhältniß zum Schönen; Freiheit allein ist der Grund des Schönen, Technik ist nur der Grund unserer Vorstellung von der Freiheit — jene also der unmittelbare Grund, diese nur mittelbar die Bedingung der Schönheit. Technik nämlich trägt nur insofern zur Schönheit bei, als sie dazu dient, die Vorstellung der Freiheit zu erregen.

Vielleicht kann ich diesen Satz — der übrigens aus dem Vorhergehenden schon ziemlich klar ist — noch auf folgendem Wege erläutern.

Bei dem Naturschönen sehen wir mit unsern Augen, daß es durch sich selbst ist; daß es durch eine Regel sei, sagt uns nicht der Sinn, sondern der Verstand. Nun verhält sich aber die Regel zur Natur wie Zwang zur Freiheit. Da wir uns nun die Regel blos denken, die Natur aber sehen, so denken wir uns Zwang und sehen Freiheit. Der Verstand erwartet und fordert eine Regel; der Sinn lehrt, daß das Ding durch sich selbst und durch keine Regel ist. Läge uns nun an der Technik, so müßte uns die fehlgeschlagene Erwartung verdrießen, die uns doch vielmehr Vergnügen macht. Also muß uns an der Freiheit und nicht an der Technik liegen. Wir hätten Ursache, aus der Form des Dinges auf einen logischen Ursprung, also auf Heteronomie zu schließen, und wider Erwartung finden wir Autonomie. Da wir über diesen Fund froh sind und uns dadurch gleichsam von einer Sorge (die in unserem praktischen Vermögen ihren Sitz hat) erleichtert fühlen, so beweist dieses, daß wir bei der Regelmäßigkeit nicht so viel als bei der Freiheit gewinnen. Es ist blos ein Bedürfniß unserer theoretischen Vernunft, uns die Form des Dinges als abhängig von einer Regel zu denken; aber daß es durch keine Regel, sondern durch sich selbst ist, ist ein Factum für unseren Sinn. Wie könnten wir aber einen ästhetischen Werth auf die Technik legen und doch mit Wohlgefallen wahrnehmen, daß ihr Gegentheil wirklich ist? Also dient die Vorstellung der Technik blos dazu, uns die Nichtabhängigkeit des Products von derselben ins Gemüth zu rufen und seine Freiheit desto anschaulicher zu machen.

Dieses leitet mich nun von selbst auf den Unterschied zwischen dem Schönen und dem Vollkommenen. Alles Voll-

kommene, das absolut Vollkommene ausgenommen, welches das Moralische ist, ist unter dem Begriff der Technik enthalten, weil es in der Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu Einem besteht. Da nun die Technik blos mittelbar zu der Schönheit beiträgt, insofern sie die Freiheit bemerkbar macht, das Vollkommene aber unter dem Begriff der Technik enthalten ist, so sieht man gleich, daß es nur die Freiheit in der Technik ist, was das Schöne von dem Vollkommenen unterscheidet. Das Vollkommene kann Autonomie haben, insofern seine Form durch seinen Begriff rein bestimmt worden ist; aber Heautonomie hat nur das Schöne, weil nur an diesem die Form durch das innere Wesen bestimmt ist.

Das Vollkommene, dargestellt mit Freiheit, wird sogleich in das Schöne verwandelt. Es wird aber mit Freiheit dargestellt, wenn die Natur des Dinges mit seiner Technik zusammenstimmend erscheint; wenn es aussieht, als wenn diese aus dem Dinge selbst freiwillig hervorgeflossen wäre. Man kann das Bisherige auch kurz so ausdrücken: Vollkommen ist ein Gegenstand, wenn alles Mannichfaltige an ihm zur Einheit seines Begriffs übereinstimmt; schön ist er, wenn seine Vollkommenheit als Natur erscheint. Die Schönheit wächst, wenn die Vollkommenheit zusammengesetzter wird und die Natur dabei nichts leidet; denn die Aufgabe der Freiheit wird mit der zunehmenden Menge des Verbundenen schwieriger und ihre glückliche Auflösung eben darum überraschender.

Zweckmäßigkeit, Ordnung, Proportion, Vollkommenheit — Eigenschaften, in denen man die Schönheit so lange gefunden zu haben glaubte — haben mit derselben ganz und gar nichts zu thun. Wo aber Ordnung, Proportion u. s. w. zur Natur eines Dinges gehören, wie bei allem Organischen, da sind sie auch eo ipso unverletzbar; aber nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie von der Natur des Dinges unzertrennlich sind. Eine grobe Verletzung der Proportion ist häßlich, aber nicht weil Beobachtung der Proportion Schönheit ist. Ganz und gar nicht, sondern weil sie eine Verletzung der Natur ist, also Heteronomie andeutet. Ich bemerke überhaupt, daß der ganze Irrthum Derer, welche die Schönheit in der Proportion oder in der Vollkommenheit suchten, davon herrührt: sie fanden, daß die Verletzung derselben den Gegenstand häßlich machte; daraus zogen sie gegen alle Logik den Schluß, daß die Schönheit in der genauen Beobachtung dieser Eigenschaften enthalten sei. Aber alle diese Eigenschaften machen blos die Materie des Schönen, welche

sich bei jedem Gegenstande abändern kann; sie können zur Wahrheit gehören, welche auch nur die Materie der Schönheit ist. Die Form des Schönen ist nur ein freier Vortrag der Wahrheit, der Zweckmäßigkeit, der Vollkommenheit.

Wir nennen ein Gebäude vollkommen, wenn sich alle Theile desselben nach dem Begriffe und dem Zwecke des Ganzen richten und seine Form durch seine Idee rein bestimmt worden ist. Schön aber nennen wir es, wenn wir diese Idee nicht zu Hilfe nehmen müssen, um die Form einzusehen, wenn sie freiwillig und absichtslos aus sich selbst hervorzuspringen und alle Theile sich durch sich selbst zu beschränken scheinen. Ein Gebäude kann deswegen (beiläufig zu sagen) nie ein ganz freies Kunstwerk sein und nie ein Ideal der Schönheit erreichen, weil es schlechterdings unmöglich ist, an einem Gebäude, das Treppen, Thüren, Kamine, Fenster und Oefen braucht, ohne Hilfe eines Begriffs auszureichen und also Heteronomie zu verbergen. Völlig rein kann also nur diejenige Kunstschönheit sein, deren Original in der Natur selbst sich findet.

Schön ist ein Gefäß, wenn es, ohne seinem Begriff zu widersprechen, einem freien Spiele der Natur gleichsieht. Die Handhabe an einem Gefäß ist blos des Gebrauchs wegen, also durch einen Begriff da; soll aber das Gefäß schön sein, so muß diese Handhabe so ungezwungen und freiwillig daraus hervorspringen, daß man ihre Bestimmung vergißt. Ginge sie aber in einem rechten Winkel ab, verengte sich der weite Bauch plötzlich zu einem engen Halse u. dgl., so würde diese abrupte Veränderung der Richtung allen Schein von Freiwilligkeit zerstören, und die Autonomie der Erscheinung würde verschwinden.

Wann sagt man wol, daß eine Person schön gekleidet sei? Wenn weder das Kleid durch den Körper, noch der Körper durch das Kleid an seiner Freiheit etwas leidet, wenn dieses aussieht, als wenn es mit dem Körper nichts zu verkehren hätte, und doch aufs Vollkommenste seinen Zweck erfüllt. Die Schönheit oder vielmehr der Geschmack betrachtet alle Dinge als Selbstzwecke und duldet schlechterdings nicht, daß eins dem anderen als Mittel dient oder das Joch trägt. In der ästhetischen Welt ist jedes Naturwesen ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat und nicht einmal um des Ganzen willen darf gezwungen werden, sondern zu Allem schlechterdings consentiren muß. In dieser ästhetischen Welt, die eine ganz andere ist als die vollkommenste Platonische Republik, fordert auch der Rock, den ich auf dem Leibe trage, Respect von mir für seine

Freiheit, und er verlangt von mir gleich einem verschämten Bedienten, daß ich Niemand merken lasse, daß er mir dient. Dafür aber verspricht er mir auch reciproce, seine Freiheit so bescheiden zu gebrauchen, daß die meinige nichts dabei leidet; und wenn Beide Wort halten, so wird die ganze Welt sagen, daß ich schön angezogen sei. Spannt hingegen der Rock, so verlieren wir Beide, der Rock und ich, von unserer Freiheit. Deswegen sind alle ganz enge und ganz weite Kleidungsarten gleich wenig schön; denn nicht zu rechnen, daß beide die Freiheit der Bewegungen einschränken, so zeigt bei der engen Kleidung der Körper seine Figur nur auf Kosten des Kleides, und bei der weiten Kleidung verbirgt der Rock die Figur des Körpers, indem er sich selbst mit der seinigen aufbläht und seinen Herrn zu seinem bloßen Träger herabsetzt.

Eine Birke, eine Fichte, eine Pappel ist schön, wenn sie schlank emporsteigt, eine Eiche, wenn sie sich krümmt; die Ursache ist, weil diese, sich selbst überlassen, die krumme, jene hingegen die gerade Richtung lieben. Zeigt sich also die Eiche schlank und die Birke verbogen, so sind sie beide nicht schön, weil ihre Richtungen fremden Einfluß, Heteronomie verrathen. Wird hingegen die Pappel vom Winde gebogen, so finden wir dies wieder schön, weil sie durch ihre schwankende Bewegung ihre Freiheit äußert.

Welchen Baum wird sich der Maler am Liebsten aussuchen, um ihn in Landschaften zu benutzen? Denjenigen gewiß, der von der Freiheit Gebrauch macht, die ihm bei aller Technik seines Baues gelassen ist — der sich nicht nach seinem Nachbar sclavisch richtet, sondern sich selbst mit einiger Kühnheit etwas herausnimmt, aus seiner Ordnung tritt, sich eigensinnig dahin oder dorthin wendet, wenn er auch gleich hier eine Lücke lassen, dort etwas durch seine ungestüme Dazwischenkunft verwirren müßte. An demjenigen hingegen, der immer in einerlei Richtung verharrt, auch wenn ihm seine Gattung weit mehr Freiheit vergönnt, dessen Aeste ängstlich in Reihe und Glied bleiben, als wenn sie nach der Schnur gezogen wären, wird er mit Gleichgiltigkeit vorübergehen.

An jeder großen Composition ist es nöthig, daß sich das Einzelne einschränke, um das Ganze zum Effect kommen zu lassen. Ist diese Einschränkung des Einzelnen zugleich eine Wirkung seiner Freiheit, d. i. setzt es sich diese Grenze selbst, so ist die Composition schön. Schönheit ist durch sich selbst gebändigte Kraft, Beschränkung aus Kraft.

Eine Landschaft ist schön componirt, wenn alle einzelne Partien, aus denen sie besteht, so ineinanderspielen, daß jede sich

selbst ihre Grenze setzt und das Ganze also das Resultat von der Freiheit des Einzelnen ist. Alles in einer Landschaft soll auf das Ganze bezogen sein, und alles Einzelne soll doch nur unter seiner eigenen Regel zu stehen, seinem eigenen Willen zu folgen scheinen. Es ist aber unmöglich, daß die Zusammenstimmung zu einem Ganzen kein Opfer von Seiten des Einzelnen koste, da die Collision der Freiheit unvermeidlich ist. Der Berg wird also auf Manches einen Schatten werfen wollen, was man beleuchtet haben will; Gebäude werden die Naturfreiheit einschränken, die Aussicht hemmen; die Zweige werden lästige Nachbarn sein; Menschen, Thiere, Wolken wollen sich bewegen, denn die Freiheit des Lebendigen äußert sich nur in Handlung. Der Fluß will in seiner Richtung kein Gesetz von dem Ufer annehmen, sondern seinem eigenen folgen; kurz, jedes Einzelne will seinen Willen haben. Wo bliebe aber nun die Harmonie des Ganzen, wenn jedes nur für sich selbst sorgt? Daraus eben geht sie hervor, daß Jedes aus innerer Freiheit sich gerade die Einschränkung vorschreibt, die das Andere braucht, um *seine* Freiheit zu äußern. Ein Baum im Vordergrunde könnte eine schöne Partie im Hintergrunde bedecken; ihn zu *nöthigen*, daß er das nicht thut, würde seiner Freiheit zu nahe getreten sein und Stümperei verrathen. Was thut also der verständige Künstler? Er läßt denjenigen Ast des Baumes, der den Hintergrund zu verhüllen droht, *aus eigener Schwere* sich heruntersenken und dadurch dem hinteren Prospecte freiwillig Platz machen; und so vollbringt der Baum den Willen des Künstlers, indem er blos seinem eigenen folgt.

Eine Versification ist schön, wenn jeder einzelne Vers sich selbst seine Länge und Kürze, seine Bewegung und seinen Ruhepunkt giebt, jeder Reim sich aus innerer Nothwendigkeit darbietet und doch wie gerufen kommt — kurz, wenn kein Wort von dem anderen, kein Vers von dem anderen Notiz zu nehmen, blos seiner selbst wegen dazustehen scheint und doch Alles so ausfällt, als wenn es verabredet wäre.

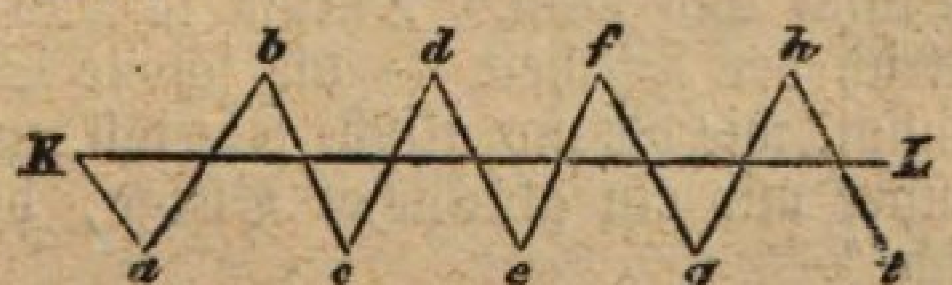
Warum ist das Naive schön? — Weil die Natur darin über Künstelei und Verstellung ihre Rechte behauptet. Wenn uns Virgil einen Blick in das Herz der Dido will werfen lassen und uns zeigen will, wie weit es mit ihrer Liebe gekommen ist, so hätte er dies als Erzähler recht gut in seinem eigenen Namen sagen können; aber dann würde diese Darstellung auch nicht schön gewesen sein. Wenn er uns aber die nämliche Entdeckung durch die Dido selbst machen läßt, ohne daß sie die Absicht hat, so auf-

richtig gegen uns zu sein (siehe das Gespräch zwischen Anna und Dido im Anfange des vierten Buches),[1]) so nennen wir dies wahrhaft schön; denn es ist die Natur selbst, welche das Geheimniß ausplaudert.

Gut ist eine Lehrart, wo man vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet; schön ist sie, wenn sie Sokratisch ist, d. i. wenn sie dieselben Wahrheiten aus dem Kopfe und Herzen des Zuhörers herausfragt. Bei der ersten werden dem Verstande seine Ueberzeugungen in forma abgefordert, bei der zweiten werden sie ihm abgelockt.

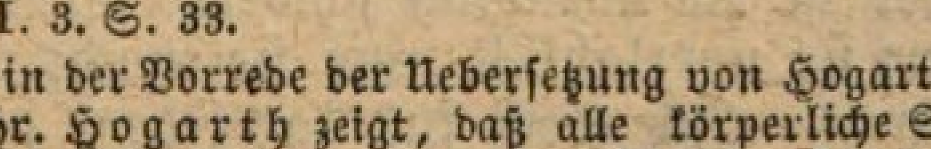
Warum wird die Schlangenlinie für die schönste gehalten?[2])
Ich habe an dieser einfachsten aller ästhetischen Aufgaben meine Theorie besonders geprüft, und ich halte diese Probe darum für entscheidend, weil bei dieser einfachen Aufgabe keine Täuschung durch Nebenursachen stattfinden kann.

„Eine Schlangenlinie,“ kann der Baumgartenianer sagen, „ist darum die schönste, weil sie sinnlich vollkommen ist. Es ist eine Linie, die ihre Richtung immer abändert (Mannichfaltigkeit) und immer wieder zu derselben Richtung zurückkehrt (Einheit).“ Wäre sie aber aus keinem besseren Grunde schön, so müßte es folgende Linie auch sein:



welche gewiß nicht schön ist. Auch hier ist Veränderung der Richtung: ein Mannichfaltiges, nämlich a, b, c, d, e, f, g, h, i; und Einheit der Richtung ist auch da, welche der Verstand hineindenkt und die durch die Linie KL vorgestellt ist. Diese Linie ist nicht schön, ob sie gleich sinnlich vollkommen ist.

Folgende Linie aber ist eine schöne Linie, oder könnte es doch sein, wenn meine Feder besser wäre.



1) Werke, Bd. I. 3. S. 33.

2) Vgl. Lessing in der Vorrede der Uebersetzung von Hogarth's „Zergliederung der Schönheit“: „Hr. Hogarth zeigt, daß alle körperliche Schönheit in der geschickten und mannichfaltigen Anwendung der Wellenlinien liege, und der schwankende Geschmack ist glücklich durch diese Entdeckung auf etwas Gewisses eingeschränkt.“ (Hogarth's Werk über die Schönheitslinien hatte Körner Schiller zum Studium empfohlen. S. Briefw., III, S. 3.)

Nun ist der ganze Unterschied zwischen dieser zweiten und jener blos der, daß jene ihre Richtung ex abrupto, diese aber unmerklich verändert; der Unterschied ihrer Wirkungen auf das ästhetische Gefühl muß also in diesem einzig bemerkbaren Unterschied ihrer Eigenschaften gegründet sein. Was ist aber eine plötzlich veränderte Richtung anders als eine gewaltsam veränderte? Die Natur liebt keinen Sprung. Sehen wir sie einen thun, so zeigt es, daß ihr Gewalt geschehen ist. Freiwillig hingegen erscheint nur diejenige Bewegung, an der man keinen bestimmten Punkt angeben kann, bei dem sie ihre Richtung abänderte. Und dies ist der Fall mit der Schlangenlinie, welche sich von der oben abgebildeten blos durch ihre Freiheit unterscheidet. Ich könnte noch Beispiele genug anhäufen, um zu zeigen, daß Alles, was wir schön nennen, sich dieses Prädicat blos durch die Freiheit in seiner Technik erwerbe; aber an den angeführten Proben mag es für jetzt genug sein. Weil also Schönheit an keiner Materie haftet, sondern blos in der Behandlung besteht, Alles aber, was sich den Sinnen vorstellt, technisch oder nicht-technisch, frei oder nicht-frei erscheinen kann, so folgt daraus, daß sich das Gebiet des Schönen sehr weit erstrecke, weil die Vernunft bei Allem, was Sinnlichkeit und Verstand ihr unmittelbar vorstellen, nach der Freiheit fragen kann und muß. Darum ist das Reich des Geschmacks ein Reich der Freiheit — die schöne Sinnenwelt das glücklichste Symbol, wie die moralische sein soll, und jedes schöne Naturwesen außer mir ein glücklicher Bürge, der mir zuruft: „Sei frei wie ich!"

Darum stört uns jede sich aufdringende Spur der despotischen Menschenhand in einer freien Naturgegend, darum jeder Tanzmeisterzwang im Gange und in den Stellungen, darum jede Künstelei in den Sitten und Manieren, darum alles Eckige im Umgange, darum jede Beleidigung der Naturfreiheit in Verfassungen, Gewohnheiten und Gesetzen.

Es ist auffallend, wie sich der gute Ton (Schönheit des Umganges) aus meinem Begriffe der Schönheit entwickeln läßt. Das erste Gesetz des guten Tones ist: Schone fremde Freiheit! das zweite: Zeige selbst Freiheit! Die pünktliche Erfüllung beider ist ein unendlich schweres Problem; aber der gute Ton fordert sie unerlaßlich, und sie macht allein den vollendeten Weltmann. Ich weiß für das Ideal des schönen Umgangs kein passenderes Bild als einen gut getanzten und aus vielen verwickelten Touren componirten englischen Tanz. Ein Zuschauer aus der Galerie sieht unzählige Bewegungen, die sich

aufs Bunteste durchkreuzen und ihre Richtung lebhaft und muthwillig verändern und doch niemals zusammenstoßen. Alles ist so geordnet, daß der Eine schon Platz gemacht hat, wenn der Andere kommt; Alles fügt sich so geschickt und doch wieder so kunstlos in einander, daß Jeder nur seinem eigenen Kopfe zu folgen scheint und doch nie dem Andern in den Weg tritt. Es ist das treffendste Sinnbild der behaupteten eigenen Freiheit und der geschonten Freiheit des Andern.[1])

Alles, was man gewöhnlich Härte nennt, ist nichts Anderes als das Gegentheil des Freien. Diese Härte ist es, was oft der Verstandesgröße, oft selbst der moralischen ihren ästhetischen Werth benimmt. Der gute Ton verzeiht auch dem glänzendsten Verdienst diese Brutalität nicht, und liebenswürdig wird die Tugend selbst nur durch Schönheit. — Schön aber ist ein Charakter, eine Handlung nicht, wenn sie die Sinnlichkeit des Menschen, dem sie zukommen, unter dem Zwang des Gesetzes zeigen oder der Sinnlichkeit des Zuschauers Zwang anthun. In diesem Falle werden sie blos Achtung, aber nicht Gunst, nicht Neigung einflößen; bloße Achtung demüthigt Den, der sie empfindet. Daher gefällt uns Cäsar weit mehr als Cato, Cimon mehr als Phocion, Tom Jones weit mehr als Grandison. Daher rührt es, daß uns oft blos affectionirte Handlungen mehr gefallen als rein moralische, weil sie Freiwilligkeit zeigen, weil sie durch die Natur (den Affect), nicht durch die gebieterische Vernunft, wider das Interesse der Natur vollbracht werden — daher mag es kommen, daß uns die milden Tugenden mehr als die heroischen, das Weibliche oft mehr als das Männliche gefällt; denn der weibliche Charakter, auch der vollkommenste, kann nie anders als aus Neigung handeln.

Ich werde Dir über den Geschmack und seinen Einfluß auf die Welt einen eignen Brief schreiben, wo Alles dies mehr entwickelt werden wird. Für heute, glaube ich, kannst Du mit dieser Lieferung zufrieden sein. Jetzt hast Du Data genug, meine Ideen gründlich zu prüfen, und ich erwarte Deine Bemerkungen mit Ungeduld.

---

1) Vgl. Schiller's Gedicht „Der Tanz“ (I. 1. S. 175), besonders die Stelle: „Jetzt, als wollt' es mit Macht durchreißen die Kette des Tanzes“ u. s. f.

Das Schöne der Kunst.

Es ist von zweierlei Art:

a. Schönes der Wahl oder des Stoffes — Nachahmung des Naturschönen;

b. Schönes der Darstellung oder der Form — Nachahmung der Natur. Ohne das letzte giebt es keinen Künstler. Beides vereinigt, macht den großen Künstler.

Das Schöne der Form oder der Darstellung ist der Kunst allein eigen. „Das Schöne der Natur," sagt Kant sehr richtig, „ist ein schönes Ding; das Schöne der Kunst ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge." „Das Idealschöne," könnte man hinzusetzen, „ist eine schöne Vorstellung von einem schönen Dinge."

Bei dem Schönen der Wahl wird darauf gesehen, was der Künstler darstellt. Bei dem Schönen der Form (der Kunstschönheit stricte sic dicta) wird blos darauf gesehen, wie er darstellt. Das Erste, kann man sagen, ist eine freie Darstellung der Schönheit, das Zweite eine freie Darstellung der Wahrheit.

Da sich das Erste mehr auf die Bedingungen des Naturschönen einschränkt, das Letzte aber der Kunst eigenthümlich zukommt, so handle ich von diesem zuerst; denn erst muß gezeigt werden, was den Künstler überhaupt macht, ehe man von dem großen Künstler spricht.

Schön ist ein Naturproduct, wenn es in seiner Kunstmäßigkeit frei erscheint. — Schön ist ein Kunstproduct, wenn es ein Naturproduct frei darstellt. — Freiheit der Darstellung ist also der Begriff, mit dem wir es hier zu thun haben.

Man beschreibt einen Gegenstand, wenn man die Merkmale, die ihn kenntlich machen, in Begriffe verwandelt und zur Einheit der Erkenntniß verbindet. — Man stellt ihn dar, wenn man diese verbundenen Merkmale unmittelbar in der Anschauung vorlegt.

Das Vermögen der Anschauungen ist die Einbildungskraft. Ein Gegenstand heißt also dargestellt, wenn die Vorstellung desselben unmittelbar vor die Einbildungskraft gebracht wird. — Frei ist ein Ding, das durch sich selbst bestimmt ist oder so erscheint. — Frei dargestellt heißt also ein Gegenstand, wenn er der Einbildungskraft als durch sich selbst bestimmt vorgehalten wird.

Aber wie kann er ihr als durch sich selbst bestimmt vorgehalten werden, da er selbst nicht einmal da ist, sondern in einem anderen blos nachgeahmt wird; da er nicht in Person, sondern durch einen Repräsentanten sich vorstellt?

Das Kunstschöne nämlich ist nicht die Natur selbst, sondern nur eine Nachahmung derselben in einem Medium, das von dem Nachgeahmten materialiter ganz verschieden ist. Nachahmung ist die formale Aehnlichkeit des Materialverschiedenen.

N. B. Architektur, schöne Mechanik, Gartenkunst, Tanzkunst u. dergl. dürfen für keine Einwendung gelten; denn daß auch diese Künste sich demselben Principe unterordnen, ob sie gleich entweder kein Naturproduct nachahmen oder kein Medium dazu brauchen, wird in der Folge sehr evident werden.

Die Natur des Gegenstandes wird also in der Kunst nicht selbst in ihrer Persönlichkeit und Individualität, sondern durch ein Medium vorgestellt, welches wieder:

a. seine eigene Individualität und Natur hat,

b. von dem Künstler abhängt, der gleichfalls als eine eigene Natur zu betrachten ist.

Der Gegenstand wird also durch die dritte Hand vor die Einbildungskraft gestellt; und da sowol der Stoff, worin er nachgeahmt wird, als der Künstler, der diesen Stoff bearbeitet, ihre eigene Natur besitzen und nach ihrer eigenen Natur wirken — wie ist es möglich, daß die Natur des Gegenstandes dennoch rein und durch sich selbst bestimmt kann vorgestellt werden? — Der darzustellende Gegenstand legt seine Lebendigkeit ab, er ist nicht selbst gegenwärtig, sondern seine Sache wird durch einen ihm ganz unähnlichen fremden Stoff geführt, auf den es ankommt, wie viel jener von seiner Individualität retten oder einbüßen soll. Nun kommt also die fremde Natur des Stoffes dazwischen, und nicht diese allein, sondern auch die ebenso fremde Natur des Künstlers, der diesem Stoffe seine Form zu geben hat. Alle Dinge aber wirken nothwendig nach ihrer Natur.

Es sind also hier dreierlei Naturen, die mit einander ringen: — die Natur des Darzustellenden, die Natur des darstellenden Stoffes und die Natur des Künstlers, welcher jene beiden in Uebereinstimmung bringen soll.

Es ist aber blos die Natur des Nachgeahmten, was wir an einem Kunstproduct zu finden erwarten; und das will eigentlich der Ausdruck sagen, daß es durch sich selbst bestimmt der Einbildungskraft vorgestellt werde. Sobald aber entweder der Stoff oder der Künstler ihre Naturen miteinmischen, so erscheint der dargestellte Gegenstand nicht mehr als durch sich selbst bestimmt, sondern Heteronomie ist da. Die Natur des Repräsentirten erleidet von dem Repräsentirenden Gewalt, sobald dieses seine Natur dabei geltend macht. Ein Gegenstand kann also nur

dann frei dargestellt heißen, wenn die Natur des Dargestellten von der Natur des Darstellenden nichts gelitten hat.

Die Natur des Mediums oder des Stoffes muß also von der Natur des Nachgeahmten völlig besiegt erscheinen. Nun ist es aber blos die Form des Nachgeahmten, was auf das Nachahmende übertragen werden kann; also ist es die Form, welche in der Kunstdarstellung den Stoff besiegt haben muß.

Bei einem Kunstwerke also muß sich der Stoff (die Natur des Nachahmenden) in der Form (des Nachgeahmten), der Körper in der Idee, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren.

Der Körper in der Idee: denn die Natur des Nachgeahmten ist an dem nachahmenden Stoffe nichts Körperliches; sie existirt blos als Idee an demselben, und alles Körperliche an diesem gehört blos ihm selbst und nicht dem Nachgeahmten an.

Die Wirklichkeit in der Erscheinung: Wirklichkeit heißt hier das Reale, welches an einem Kunstwerke immer nur die Materie ist und dem Formalen oder der Idee, die der Künstler in dieser Materie ausführt, muß entgegengesetzt werden. Die Form ist an einem Kunstwerk bloße Erscheinung, d. i. der Marmor scheint ein Mensch, aber er bleibt in der Wirklichkeit Marmor.

Frei also wäre die Darstellung, wenn die Natur des Mediums durch die Natur des Nachgeahmten völlig vertilgt erscheint, wenn das Nachgeahmte seine reine Persönlichkeit auch in seinem Repräsentanten behauptet, wenn das Repräsentirende durch völlige Ablegung oder vielmehr Verleugnung seiner Natur sich mit dem Repräsentirten vollkommen ausgetauscht zu haben scheint — kurz — wenn nichts durch den Stoff, sondern Alles durch die Form ist.

Ist an einer Bildsäule ein einziger Zug, der den Stein verräth, der also nicht in der Idee, sondern in der Natur des Stoffes gegründet ist, so leidet die Schönheit; denn Heteronomie ist da. Die Marmornatur, welche hart und spröde ist, muß in der Natur des Fleisches, welches biegsam und weich ist, völlig untergegangen sein, und weder das Gefühl noch das Auge darf daran erinnert werden.

Ist an einer Zeichnung ein einziger Zug, der die Feder oder den Griffel, das Papier oder die Kupferplatte, den Pinsel oder die Hand, die ihn führte, kenntlich macht, so ist sie hart oder schwer; ist an ihr der eigenthümliche Geschmack des Künstlers, die Künstlernatur sichtbar, so ist sie manierirt.

Leidet nämlich die Beweglichkeit eines Muskels (in einem Kupferstich) durch die Härte des Metalls oder durch die schwere Hand des Künstlers, so ist die Darstellung häßlich; weil sie nicht durch die Idee, sondern durch das Medium bestimmt worden ist. Leidet die Eigenthümlichkeit des darzustellenden Objects durch die Geisteseigenthümlichkeit des Künstlers, so sagen wir, die Darstellung sei manierirt.

Das Gegentheil der Manier ist der Stil, der nichts Anderes ist als die höchste Unabhängigkeit der Darstellung von allen subjectiven und allen objectiv zufälligen Bestimmungen. — Reine Objectivität der Darstellung ist das Wesen des guten Stils: der höchste Grundsatz der Künste.

„Der Stil verhält sich zur Manier, wie sich die Handlungsart aus formalen Grundsätzen zu einer Handlungsart aus empirischen Maximen (subjectiven Grundsätzen) verhält. Der Stil ist eine völlige Erhebung über das Zufällige zum Allgemeinen und Nothwendigen. (Aber unter dieser Erklärung des Stils ist auch daher das Schöne der Wahl mitbegriffen, wovon jetzt noch nicht die Rede sein soll.)"

Der große Künstler, könnte man also sagen, zeigt uns den Gegenstand (seine Darstellung hat reine Objectivität), der mittelmäßige zeigt sich selbst (seine Darstellung hat Subjectivität), der schlechte seinen Stoff (die Darstellung wird durch die Natur des Mediums und durch die Schranken des Künstlers bestimmt).

Alle diese drei Fälle werden an einem Schauspieler sehr anschaulich.

1) Wenn Eckhof oder Schröder den Hamlet [1]) spielten, so verhielten sich ihre Personen zu ihrer Rolle wie der Stoff zur Form, wie der Körper zur Idee, wie die Wirklichkeit zur Erscheinung. Eckhof war gleichsam der Marmor, aus dem sein Genie einen Hamlet formte; und weil seine (des Schauspielers) Person in der künstlichen Person Hamlet's völlig unterging, weil blos die Form (der Charakter Hamlet's) und nirgends der Stoff (nirgends die wirkliche Person des Schauspielers) zu bemerken war — weil Alles an ihm blos Form (blos Hamlet) war, so sagt man: er spielte schön. Seine Darstellung war im großen Stil, weil sie erstlich völlig objectiv war und nichts Subjectives sich miteinmischte; zweitens, weil sie objectiv nothwendig, nicht zufällig war (wovon die Erläuterung bei einer anderen Gelegenheit).

---

1) Mitte März 1793 bat sich Schiller dieses Stück von Fritz von Stein aus. (Urlichs, Ch. v. Schiller, II. S. 289.)

2) Wenn Madame Albrecht[1]) eine Ophelia spielt, so erblickte man zwar die Natur des Stoffes (die Person der Schauspielerin) nicht, aber auch nicht die reine Natur des Darzustellenden (die Person der Ophelia), sondern — eine willkürliche Idee der Schauspielerin. Sie hatte sich nämlich einen subjectiven Grundsatz — eine Maxime — gemacht, den Schmerz, den Wahnsinn, den edlen Anstand gerade so vorzustellen, ohne sich darum zu bekümmern, ob dieser Vorstellung Objectivität zukommt oder nicht. Sie hatte also nur *Manier*, keinen *Stil* gezeigt.

3) Wenn Herr Brückl einen König[2]) spielt, so sieht man die Natur des Mediums über die Form (die Rolle des Königs) herrschen; denn aus jeder Bewegung blickt der Schauspieler (der Stoff) ekelhaft und stümperhaft hervor. Man sieht sogleich die niedrige Wirkung des *Mangels*, weil es dem Künstler (hier dem Verstande des Schauspielers) an Einsicht fehlt, den Stoff (den Körper des Schauspielers) einer Idee gemäß zu formen. Die Darstellung ist also elend, weil sie zugleich die Natur des Stoffes und die subjectiven Schranken des Künstlers offenbart.

Bei zeichnenden und bildenden Künsten fällt es leicht genug in die Augen, wieviel die Natur des Darzustellenden leidet, wenn die Natur des Mediums nicht völlig bezwungen ist. Aber schwerer dürfte es sein, diesen Grundsatz nun auch auf die *poetische* Darstellung anzuwenden, welche doch schlechterdings daraus abgeleitet werden muß. Ich will versuchen, Dir einen Begriff davon zu geben.

---

1) Ueber Schiller's Beziehungen zu ihr siehe Werke, I. S. LIII u. LXII. — Im „Don Karlos" spielte sie in Dresden die Fürstin Eboli, nicht zu Körner's Befriedigung (Briefw., II. S. 32).

2) Philipp II. im „Don Karlos". Vgl. Körner's ergetzliche Schilderung einer Aufführung in dem Briefe vom 19. Februar 1789 (II. S. 31 ff.): „Gestern wurde der „Karlos" aufgeführt. Das Haus war sehr voll, und nach dem Schlusse des Stücks wurde ungewöhnlich lange geklatscht. Wie die Vorstellung war, kannst Du Dir denken, da Drewitz den Karlos und Schirmer den Marquis machte. Und Beide waren mir doch lieber als Brückl ..... Brückl war oft unausstehlich. Seine Würde that ihm gar zu gütlich, so daß er überall das Beiwort *königlich* einflickte. „*Merkt Euch das!*" war auch eine Lieblingsredensart von ihm." (Der „Don Karlos" wurde nämlich in Prosa aufgeführt. D. H.) „Denke Dir eine so unedle Gestalt wie Brückl, die nur das Crasse, nur den Tyrannen in Philipp heraushebt und für den alle anderen Züge verloren sind ..... Noch ein paar Schnurren. In der Eifersuchtsscene sagte Brückl zur Königin: „Jetzt keine Winkelhaken, Madame, und keine Schrauben!" Sein Anzug war bis zum Stutzerhaften prätentionirt. Eine Strahlenkrone von Goldlahn hatte er um den Hut, und die gestickte Schärpe war an der Seite in eine sehr künstliche Schleife geknüpft und mit Perlen durchflochten." — Vgl. auch S. 66[illegible] „Die Natur des Mediums, des Stoffes, muß völlig bezwungen sein; so muß z. B. in einer Bildsäule nicht der Marmor, in dem Schauspieler nicht sein eigener natürlicher Charakter sichtbar sein."

Auch hier, versteht sich, ist noch gar nicht von dem Schönen der Wahl die Rede, sondern blos von dem Schönen der Darstellung. Es wird also vorausgesetzt, der Dichter habe die ganze Objectivität seines Gegenstandes wahr, rein und vollständig in seiner Einbildungskraft aufgefaßt — das Object stehe schon idealisirt (d. i. in reine Form verwandelt) vor seiner Seele, und es komme blos darauf an, es außer sich darzustellen. Dazu wird nun erfordert, daß dieses Object seines Gemüths von der Natur des Mediums, in welchem es dargestellt wird, keine Heteronomie erleidet.

Das Medium des Dichters sind Worte, also abstracte Zeichen für Arten und Gattungen, niemals für Individuen, und deren Verhältnisse durch Regeln bestimmt werden, davon die Grammatik das System enthält. Daß zwischen den Sachen und den Worten keine materiale Aehnlichkeit (Identität) stattfindet, macht gar keine Schwierigkeit; denn diese findet sich auch nicht zwischen der Bildsäule und dem Menschen, dessen Darstellung sie ist. Aber auch die bloße formale Aehnlichkeit (Nachahmung) ist zwischen Worten und Sachen so leicht nicht. Die Sache und ihr Wortausdruck sind blos zufällig und willkürlich (wenige Fälle abgerechnet), blos durch Uebereinkunft mit einander verbunden. Indessen würde auch dies nicht viel zu bedeuten haben, weil es nicht darauf ankommt, was das Wort an sich selbst ist, sondern welche Vorstellung es erweckt. Gäbe es also überhaupt nur Worte oder Wortsätze, welche uns den individuellsten Charakter der Dinge, ihre individuellsten Verhältnisse und kurz die ganze objective Eigenthümlichkeit des Einzelnen vorstellten, so käme es gar nicht darauf an, ob dies durch Convenienz oder aus innerer Nothwendigkeit geschähe.

Aber eben daran fehlt es. Sowol die Worte als ihre Biegungs- und Verbindungsgesetze sind ganz allgemeine Dinge, die nicht einem Individuum, sondern einer unendlichen Anzahl von Individuen zum Zeichen dienen. Noch weit mißlicher steht es um die Bezeichnung der Verhältnisse, welche nach Regeln bewerkstelligt wird, die auf unzählige und ganz heterogene Fälle zugleich anwendbar sind und nur durch eine besondere Operation des Verstandes einer individuellen Vorstellung angepaßt werden. Das darzustellende Object muß also, ehe es vor die Einbildungskraft gebracht und in Anschauung verwandelt wird, durch das abstracte Gebiet der Begriffe einen sehr weiten Umweg nehmen, auf welchem es viel von seiner Lebendigkeit (sinnlichen Kraft) verliert. Der Dichter hat überall kein anderes Mittel,

um das Besondere darzustellen, als die künstliche Zusammensetzung des Allgemeinen („der eben jetzt vor mir stehende Leuchter fällt um“ ist ein solcher individueller Fall), durch Verbindung lauter allgemeiner Zeichen ausgedrückt.

Die Natur des Mediums, dessen der Dichter sich bedient, besteht also „in einer Tendenz zum Allgemeinen“ und liegt daher mit der Bezeichnung des Individuellen (welches die Aufgabe ist) im Streit. Die Sprache stellt Alles vor den Verstand, und der Dichter soll Alles vor die Einbildungskraft bringen (darstellen); die Dichtkunst will Anschauungen, die Sprache giebt nur Begriffe.

Die Sprache beraubt also den Gegenstand, dessen Darstellung ihr anvertraut wird, seiner Sinnlichkeit und Individualität und drückt ihm eine Eigenschaft von ihr selbst (Allgemeinheit) auf, die ihm fremd ist. Sie mischt — um mich meiner Terminologie zu bedienen — in die Natur des Darzustellenden, welche sinnlich ist, die Natur des Darstellenden, welche abstract ist, ein und bringt also Heteronomie in die Darstellung desselben. Der Gegenstand wird also der Einbildungskraft nicht als durch sich bestimmt, also nicht frei vorgestellt, sondern gemodelt durch den Genius der Sprache, oder er wird gar nur vor den Verstand gebracht; und so wird er entweder nicht frei dargestellt, oder gar nicht dargestellt, sondern blos beschrieben.

Soll also eine poetische Darstellung frei sein, so muß der Dichter „die Tendenz der Sprache zum Allgemeinen durch die Größe seiner Kunst überwinden und den Stoff (Worte und ihre Flexions- und Constructionsgesetze) durch die Form (nämlich die Anwendung derselben) besiegen.“ Die Natur der Sprache (eben diese ihre Tendenz zum Allgemeinen) muß in der ihr gegebenen Form völlig untergehen, der Körper muß sich in der Idee, das Zeichen in dem Bezeichneten, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren. Frei und siegend muß das Darzustellende aus dem Darstellenden hervorscheinen und trotz allen Fesseln der Sprache in seiner ganzen Wahrheit, Lebendigkeit und Persönlichkeit vor der Einbildungskraft dastehen. Mit einem Worte, die Schönheit der poetischen Darstellung ist: „freie Selbsthandlung der Natur in den Fesseln der Sprache.“[1])

---

1) Am Schlusse hatte Schiller noch hinzugefügt: „Die Fortsetzung künftigen Posttag.“ Dieselbe blieb jedoch aus, da Krankheitsfälle und seine Reise in die

Heimath hemmend dazwischentraten. Den 15. März 1793 schreibt er an Körner: „Deine Einwürfe habe ich schon angefangen zu beantworten, aber ich brauche einige ganz freie Tage dazu, diese Materie ins Klare zu setzen. Dein letzter Brief enthält herrliche Ideen, aber auch davon werde ich noch ausführlich schreiben." Ferner den 22. März: „In vier Tagen bin ich mit meinen Vorlesungen zu Ende, und dann kann ich unsere ästhetische Correspondenz wieder vornehmen, worauf ich mich freue." Den 7. April: „Jetzt erwarten mich noch fünf Tage, die ich einer nicht gar angenehmen Arbeit widmen muß, dann komme ich zu meiner „Schönheit" und zu unserer Correspondenz zurück..... Zu meinem „Kallias" macht Ramberg eine Zeichnung, die gestochen wird und dann mir bleibt. Ich habe ihm völlig freie Wahl gelassen und bin nun voller Erwartung, was er erfunden haben mag." Den 5. Mai: „Gern hätte ich unseren ästhetischen Briefwechsel wieder fortgesetzt, aber einige dringendere Arbeiten müssen noch vorher expedirt sein. Darunter gehört vorzüglich die Revision meiner Gedichte, von denen ich für jetzt einige zum Abdruck bereit halten muß..... Ueber meine Schönheitstheorie habe ich unterdessen wichtige Aufschlüsse erhalten, und ein bejahendes objectives Merkmal der Freiheit in der Erscheinung ist nun gefunden. Ich habe zugleich meinen Kreis erweitert und meine Ideen auch an der Musik geprüft, soweit ich mit Sulzer und Kirnberger kommen konnte. Darüber erwarte ich von Dir noch mehr Licht; aber das wenige, was mir jetzt aufgegangen ist, giebt meiner Theorie eine herrliche Bestätigung. Solltest Du ein Buch über Musik für mich wissen, so melde mir's doch." Endlich den 20. Juni 1793 spricht er seinen Entschluß aus, seine Schönheitstheorie in Briefen an den Prinzen von Augustenburg zu entwickeln. Vgl. S. 343.

87.

Bemerkungen Schiller's zu einer Kritik des Gedichtes „Resignation“.[1])

Der Hr. Verfasser dieser Bemerkungen versteht es, wie poetische Werke beurtheilt werden müssen, und das ist eine Kunst, die zuweilen selbst Dichter nicht verstehen. Man sehe das Urtheil Hrn. Fried. Leopold Stolberg's über die Götter Griechenlands (im deutschen Museum).[2])

1) Aus einem, mit L— unterzeichneten Aufsatz im „Morgenblatt“ (1808. Nr. 207), überschrieben: „Ueber Schiller's Gedicht: Die Resignation“, in welchem die Veranlassung zu obigen Bemerkungen wie folgt erzählt wird:

„Sie haben mich aufgefordert, ... Ihnen einige Zeilen mitzutheilen, die ich von unsers verewigten Schiller's eigner Hand über dessen Resignation besitze, ... Erlauben Sie mir ..., Ihnen .... über die Veranlassung jener Zeilen etwas zu sagen.

„Ich erhielt die Resignation, wahrscheinlich kurz nach ihrer Entstehung, durch einen Freund im Manuscripte; ich theilte sie Mehrern mit, unter Andern auch einer liebenswürdigen jungen Dame; darüber tadelten mich — vielleicht mit Recht, aber doch wol zu sehr — einige gute und ehrwürdige Menschen, die aus einem mir fremden Standpunkte dieses Gedicht beurtheilten. Nachgerade bemächtigte sich dieser Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit, und es entstand darüber endlich eine förmliche Spannung im Städtchen. Um mich nun ein= für allemal in Vertheidigungsstand zu setzen, verfaßte ich eine Art von Apologie jenes Gedichtes, in welcher ich meinen Standpunkt bei Würdigung desselben und poetischer Productionen überhaupt anzudeuten suchte ....

„Nachdem diese meine Apologie längst ausgedient und schon eine geraume Zeit im Schreibtische geruht hatte, ward ich, ich weiß nicht mehr durch welchen Umstand, veranlaßt, solche einem mir sehr lieben Freunde in Stuttgart mitzutheilen, bei dem — was ich freilich nicht wußte — gerade damals unser Schiller wohnte. So kam sie in dessen Hände, und er schrieb auf dem letzten Blatte, was die beikommende Urkunde enthält, ...“

Zum vollen Verständniß des Gedichtes ist jedoch noch hinzuzufügen, daß es, sowie das darauf folgende, „Der Kampf“, aus dem Verhältniß zu Frau von Kalb hervorgegangen ist. Wer diesen interessanten Beitrag zur Schiller=Literatur zuerst ans Licht gezogen hat, ist bis jetzt noch nicht ermittelt.

2) Deutsches Museum, 1788, August, 2, 97 ff.: Gedanken über Schiller's Gedicht „Die Götter Griechenlands“, von Fr. L. Grafen zu Stolberg. Vgl. Briefwechsel mit Körner, I. S. 344. In einem andern Briefe (S. 396) nennt er den Stolberg'schen Aufsatz eine „Sottise“, und Stolberg selbst (S. 398) „einen armen Sünder, der eine gewisse Schätzung beim Publicum usurpirt.“ Stolberg hatte erklärt: er möchte lieber Gegenstand des allgemeinen Hohns sein, als ein solches Gedicht gemacht haben.

Zu den Bemerkungen des Hrn. Verfassers erlaube ich mir noch die folgende hinzuzusetzen, die meinetwegen als der Schlüssel zu diesem Gedichte dienen kann.

Der Inhalt desselben sind die Aufforderungen eines Menschen an die andre Welt, weil er die Güter der Zeit für die Güter der Ewigkeit hingegeben hat. Um des Lohnes willen, der ihm in der Ewigkeit versprochen wurde, hat er auf Genuß in dieser Welt resignirt. Zu seinem Schrecken findet er, daß er sich in seiner Rechnung betrogen hat und daß man ihm einen falschen Wechsel an die Ewigkeit gegeben.

So kann und soll es jeder Tugend und jeder Resignation ergehen, die blos deswegen ausgeübt wird, weil sie in einem andern Leben gute Zahlung erwartet. Unsere moralischen Pflichten binden uns nicht contractmäßig, sondern unbedingt. Tugenden, die blos gegen Assignation an künftige Güter ausgeübt werden, taugen nichts. Die Tugend hat innere Nothwendigkeit, auch wenn es kein anderes Leben gäbe. Das Gedicht ist also nicht gegen die wahre Tugend, sondern nur gegen die Religions-Tugend gerichtet, welche mit dem Weltschöpfer einen Accord schließt und gute Handlungen auf Interessen ausleiht, und diese interessirte Tugend verdient mit Recht jene strenge Abfertigung des Genius. Sch —

88.

Ueber „Wilhelm Meister's Lehrjahre“.

Briefe an Goethe. 1794—1796.[1]

9. December 1794.

Mit wahrer Herzenslust habe ich das erste Buch Wilhelm Meister's durchlesen und verschlungen, und ich danke demselben einen Genuß, wie ich lange nicht und nie als durch Sie gehabt habe. Es könnte mich ordentlich verdrießen, wenn ich das Mißtrauen, mit dem Sie von diesem vortrefflichen Product Ihres Genies sprechen, einer andern Ursache zuschreiben müßte als der Größe der Forderungen, die Ihr Geist jederzeit an sich selbst machen muß. Denn ich finde auch nicht etwas darin, was nicht in der schönsten Harmonie mit dem lieblichen Ganzen stände. Erwarten Sie heute kein näheres Detail meines Urtheils. Wenn ich die Bogen noch einige Zeit hier behalten darf, so will ich mir mehr Zeit dazu nehmen und versuchen, ob ich etwas von dem fernern Gang der Geschichte und der Entwicklung der Charaktere diviniren kann. Herr v. Humboldt hat sich recht daran gelabt und findet, wie ich, Ihren Geist in seiner ganzen männlichen Jugend, stillen Kraft und schöpferischen Fülle. Gewiß wird diese Wirkung allgemein sein. Alles hält sich darin so einfach und schön in sich selbst zusammen, und mit Wenigem ist so viel ausgerichtet. Ich gestehe, ich fürchtete mich anfangs, daß wegen der langen Zwischenzeit, die zwischen dem ersten Wurfe und der letzten Hand verstrichen sein muß, eine kleine Ungleichheit, wenn auch nur des Alters, sichtbar sein möchte. Aber davon ist auch nicht eine Spur zu sehen. Die kühnen poetischen Stellen, die aus der stillen Fluth des Ganzen wie einzelne Blitze vorschlagen, machen

---

1) Aus dem „Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe“. Wir folgen in der Anordnung den „Nachträgen zu Schiller's sämmtlichen Werken, herausgegeben von Ed. Boas“, welcher Letztere einleitend dazu bemerkt: „Diese Briefe zeigen uns, wie dieser großartige Roman in seiner ersten Form war, und sie lehren, welch großen Einfluß Schiller auf seine Gestaltung hatte. Nicht etwa eine oberflächliche Recension bilden diese Briefe, sondern eine großartige, tief durchdachte Kritik; denn Schiller beschäftigte sich Wochen, Monate, Jahre lang mit dem Werke. Er beabsichtigte, darüber eine weitläufige Abhandlung drucken zu lassen; doch aus unbekannten Gründen unterließ er es, und wir müssen uns mit den geistreichen Reflexionen begnügen, die uns diese Reihe von Schreiben in so großer Fülle darbietet. — Wohl nie wird der Roman schärfer und gründlicher beurtheilt werden.“

eine treffliche Wirkung, erheben und füllen das Gemüth. Ueber die schöne Charakteristik will ich heute noch nichts sagen. Ebenso wenig von der lebendigen und bis zum Greifen treffenden Natur, die in allen Schilderungen herrscht und die Ihnen überhaupt in keinem Producte versagen kann. Von der Treue des Gemäldes einer theatralischen Wirthschaft und Liebschaft kann ich mit vieler Competenz urtheilen, indem ich mit beiden besser bekannt bin, als ich zu wünschen Ursache habe. Die Apologie des Handels ist herrlich und in einem großen Sinn. Aber daß Sie neben dieser die Neigung des Hauptthelden noch mit einem gewissen Ruhm behaupten konnten, ist gewiß keiner der geringsten Siege, welche die Form über die Materie errang. Doch ich sollte mich gar nicht in das Innere einlassen, weil ich es in diesem Augenblicke nicht weiter durchführen kann.

7. Januar 1795.

Für das überschickte Exemplar des Romans empfangen Sie meinen besten Dank. Ich kann das Gefühl, das mich beim Lesen dieser Schrift, und zwar im zunehmenden Grade, je weiter ich darin komme, durchdringt und besitzt, nicht besser als durch eine süße und innige Behaglichkeit, durch ein Gefühl geistiger und leiblicher Gesundheit ausdrücken, und ich wollte dafür bürgen, daß es dasselbe bei allen Lesern im Ganzen sein muß.

Ich erkläre mir dieses Wohlsein von der durchgängig darin herrschenden ruhigen Klarheit, Glätte und Durchsichtigkeit, die auch nicht das Geringste zurückläßt, was das Gemüth unbefriedigt und unruhig läßt und die Bewegung desselben nicht weiter treibt, als nöthig ist, um ein fröhliches Leben in dem Menschen anzufachen und zu erhalten. Ueber das Einzelne sage ich Ihnen nichts, bis ich das dritte Buch gelesen habe, dem ich mit Sehnsucht entgegensehe.

Ich kann Ihnen nicht ausdrücken, wie peinlich mir das Gefühl oft ist, von einem Product dieser Art in das philosophische Wesen hineinzusehen. Dort ist Alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und so menschlich wahr; hier Alles so strenge, so rigid und abstract und so höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis und Philosophie Antithesis ist. Zwar darf ich mir das Zeugniß geben, in meinen Speculationen der Natur so treu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriff der Analysis verträgt; ja, vielleicht bin ich ihr treuer geblieben, als unsre Kantianer für erlaubt und für möglich hielten. Aber dennoch fühle ich nicht weniger lebhaft den unendlichen Abstand zwischen

dem Leben und dem Raisonnement — und kann mich nicht enthalten, in einem solchen melancholischen Augenblick für einen Mangel in meiner Natur auszulegen, was ich in einer heitern Stunde blos für eine natürliche Eigenschaft der Sache ansehen muß. So viel ist indeß gewiß, der Dichter ist der einzige wahre **Mensch**, und der beste Philosoph ist nur eine Carricatur gegen ihn.

22. Februar 1795.

Ihrem Verlangen gemäß folgt hier das vierte Buch des W. Meister. Wo ich einigen Anstoß fand, habe ich einen Strich am Rande gemacht, dessen Bedeutung Sie bald finden werden. Wo Sie sie nicht finden, da wird auch nichts verloren sein.

Eine etwas wichtigere Bemerkung muß ich bei Gelegenheit des Geldgeschenkes machen, das Wilhelm von der Gräfin durch die Hände des Barons erhält und annimmt. Mir däucht, — und so schien es auch Humboldt, — daß nach dem zarten Verhältnisse zwischen ihm und der Gräfin Diese ihm ein solches Geschenk und durch eine fremde Hand nicht anbieten und er nicht annehmen dürfe. Ich suchte im Context nach etwas, was ihre und seine Delicatesse retten könnte, und glaube, daß diese dadurch geschont werden würde, wenn ihm dieses Geschenk als Rembourſement für gehabte Unkosten gegeben und unter diesem Titel von ihm angenommen würde. Entscheiden Sie nun selbst. So wie es dasteht, stutzt der Leser und wird verlegen, wie er das Zartgefühl des Helden retten soll.

Uebrigens habe ich beim zweiten Durchlesen wieder neues Vergnügen über die unendliche Wahrheit der Schilderungen und über die treffliche Entwicklung des Hamlet empfunden. Was die letztere betrifft, so wünschte ich, blos in Rücksicht auf die Verkettung des Ganzen und der Mannichfaltigkeit wegen, die sonst in einem so hohen Grade behauptet worden ist, daß diese Materie nicht so unmittelbar hinter einander vorgetragen, sondern, wenn es anginge, durch einige bedeutende Zwischenumstände hätte unterbrochen werden können. Bei der ersten Zusammenkunft mit Serlo kommt sie zu schnell wieder aufs Tapet, und nachher im Zimmer Aureliens gleich wieder. Indeß sind dies Kleinigkeiten, die dem Leser gar nicht auffallen würden, wenn Sie ihm nicht selbst durch alles Vorhergehende die Erwartung der höchsten Varietät beigebracht hätten.

15. Juni 1795.

Dieses fünfte Buch Meister's habe ich mit einer ordentlichen Trunkenheit und mit einer einzigen ungetheilten Empfindung ge-

lesen. Selbst im Meister ist nichts, was mich so Schlag auf Schlag ergriffen und in seinem Wirbel unfreiwillig mit fortgenommen hätte. Erst am Ende kam ich zu einer ruhigen Besinnung. Wenn ich bedenke, durch wie einfache Mittel Sie ein so hinreißendes Interesse zu bewirken wußten, so muß ich mich noch mehr verwundern. Auch was das Einzelne betrifft, so fand ich darin treffliche Stellen. Meister's Rechtfertigung gegen Werner, seines Uebertritts zum Theater wegen, dieser Uebertritt selbst, Serlo, der Souffleur, Philine, die wilde Nacht auf dem Theater u. dgl. sind ausnehmend glücklich behandelt. Aus der Erscheinung des anonymen Geistes haben Sie so viel Partie zu ziehen gewußt, daß ich darüber nichts mehr zu sagen weiß. Die ganze Idee gehört zu den glücklichsten, die ich kenne, und Sie wußten das Interesse, das darin lag, bis auf den letzten Tropfen auszuschöpfen. Am Ende freilich erwartet Jedermann, den Geist bei der Tafel zu sehen; aber da Sie selbst an diesen Umstand erinnern, so begreift man wohl, daß die Nichterscheinung ihre guten Ursachen haben müsse. Ueber die Person des Gespenstes werden so viele Hypothesen gemacht werden, als mögliche Subjecte dazu in dem Roman vorhanden sind. Die Majorität bei uns will schlechterdings, daß Mariane der Geist sei oder doch damit in Verbindung stehe. Auch sind wir geneigt, den weiblichen Kobold, der Meistern in seinem Schlafzimmer in die Arme zu packen kriegt, für eine Person mit dem Geist zu halten; bei der letzteren Erscheinung habe ich aber doch auch an Mignon gedacht, die an dem heutigen Abend sehr viele Offenbarungen über ihr Geschlecht scheint erhalten zu haben. Sie sehen aus dieser kleinen hermeneutischen Probe, wie gut Sie Ihr Geheimniß zu bewahren gewußt.

Das Einzige, was ich gegen dieses fünfte Buch zu erinnern habe, ist, daß es mir zuweilen vorkam, als ob Sie demjenigen Theile, der das Schauspielwesen ausschließend angeht, mehr Raum gegeben hätten, als sich mit der freien und weiten Idee des Ganzen verträgt. Es sieht zuweilen aus, als schrieben Sie für den Schauspieler, da Sie doch nur von dem Schauspieler schreiben wollen. Die Sorgfalt, welche Sie gewissen kleinen Details in dieser Gattung widmen, und die Aufmerksamkeit auf einzelne kleine Kunstvortheile, die zwar dem Schauspieler und Director, aber nicht dem Publicum wichtig sind, bringen den falschen Schein eines besondern Zweckes in die Darstellung, und wer einen solchen Zweck auch nicht vermuthet, der möchte Ihnen gar Schuld geben, daß eine Privatvorliebe für diese Gegen-

stände Ihnen zu mächtig geworden sei. Könnten Sie diesen Theil des Werks füglich in engere Grenzen einschließen, so würde dies gewiß gut für das Ganze sein.

17. August 1795.

Sehr hätte ich gewünscht, mit Ihnen über dieses sechste Buch mündlich zu sprechen, weil man sich in einem Brief nicht auf Alles besinnt, und zu solchen Sachen der Dialog unentbehrlich ist. Mir däucht, daß Sie den Gegenstand von keiner glücklichern Seite hätten fassen können, als die Art ist, wie Sie den stillen Verkehr der Person mit dem Heiligen in sich eröffnen. Dieses Verhältniß ist zart und fein, und der Gang, den Sie es nehmen lassen, äußerst übereinstimmend mit der Natur.

Der Uebergang von der Religion überhaupt zu der christlichen, durch die Erfahrung der Sünde, ist meisterhaft gedacht. Ueberhaupt sind die leitenden Ideen des Ganzen trefflich, nur, fürchte ich, etwas zu leise angedeutet. Auch will ich Ihnen nicht dafür stehen, daß nicht manchen Lesern vorkommen wird, als wenn die Geschichte stille stände. Hätte sich Manches näher zusammenrücken, Anderes kürzer fassen, hingegen einige Hauptideen mehr ausbreiten lassen, so würde es vielleicht nicht übel gewesen sein. Ihr Bestreben, durch Vermeidung der trivialen Terminologie der Andacht ihren Gegenstand zu purificiren und gleichsam wieder ehrlich zu machen, ist mir nicht entgangen; aber einige Stellen habe ich doch angestrichen, an denen, wie ich fürchte, ein christliches Gemüth eine zu leichtsinnige Behandlung tadeln könnte.

Dies Wenige über das, was Sie gesagt und angedeutet. Dieser Gegenstand ist aber von einer solchen Art, daß man auch über das, was nicht gesagt ist, zu sprechen versucht wird. Zwar ist dieses Buch noch nicht geschlossen, und ich weiß also nicht, was etwa noch nachkommen kann; aber die Erscheinung des Oheims und seiner gesunden Vernunft scheint mir doch eine Krise herbeizuführen. Ist dieses, so scheint mir die Materie doch zu schnell abgethan; denn mir däucht, daß über das Eigenthümliche christlicher Religion und christlicher Religionsschwärmerei noch zu wenig gesagt sei; daß dasjenige, was diese Religion einer schönen Seele sein kann, oder vielmehr, was eine schöne Seele daraus machen kann, noch nicht genug angedeutet sei. Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir blos deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an

den eigenthümlichen Charakterzug des Christenthums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts Anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion; daher ich es mir auch erkläre, warum diese Religion bei der weiblichen Natur so viel Glück gemacht und nur in Weibern noch in einer gewissen erträglichen Form angetroffen wird. Doch ich mag in einem Brief über diese kitzliche Materie nichts weiter vorbringen und bemerke blos noch, daß ich diese Saite hätte mögen ein Wenig anklingen hören.

28. Juni 1796.

Erwarten Sie heute noch nichts Bestimmtes von mir über den Eindruck, den das achte Buch auf mich gemacht. Ich bin beunruhigt und bin befriedigt. Verlangen und Ruhe sind wunderbar vermischt. Aus der Masse der Eindrücke, die ich empfangen, ragt mir in diesem Augenblick Mignon's Bild am Stärksten hervor. Ob die so stark interessirte Empfindung hier noch mehr fordert, als ihr gegeben wurde, weiß ich jetzt noch nicht zu sagen. Es könnte auch zufällig sein; denn beim Aufschlagen des Manuscripts fiel mein Blick zuerst auf das Lied, und dies bewegte mich so tief, daß ich den Eindruck nachher nicht mehr auslöschen konnte.

Das Merkwürdigste an dem Totaleindruck scheint mir dieses zu sein, daß Ernst und Schmerz durchaus wie ein Schattenspiel versinken und der leichte Humor vollkommen darüber Meister wird. Zum Theil ist mir dieses aus der leisen und leichten Behandlung erklärlich; ich glaube aber noch einen andern Grund davon in der theatralischen und romantischen Herbeiführung und Stellung der Begebenheiten zu entdecken. Das Pathetische erinnert an den Roman, alles Uebrige an die Wahrheit des Lebens. Die schmerzhaftesten Schläge, die das Herz bekommt, verlieren sich schnell wieder, so stark sie auch gefühlt werden, weil sie durch etwas Wunderbares herbeigeführt wurden und deswegen schneller als alles Andere an die Kunst erinnern. Wie es auch sei, so viel ist gewiß, daß der Ernst in dem Roman nur Spiel und das Spiel in demselben der wahre und eigentliche Ernst ist, daß der Schmerz der Schein und die Ruhe die einzige Realität ist.

Der so weise aufgesparte Friedrich, der durch seine Turbulenz am Ende die reife Frucht vom Baume schüttelt und zusammen

weht, was zusammen gehört, erscheint bei der Katastrophe gerade so wie Einer, der uns aus einem bänglichen Traum durch Lachen aufweckt. Der Traum flieht zu den andern Schatten; aber sein Bild bleibt übrig, um in die Gegenwart einen höhern Geist, in die Ruhe und Heiterkeit einen poetischen Gehalt, eine unendliche Tiefe zu legen. Diese Tiefe bei einer ruhigen Fläche, die, überhaupt genommen, Ihnen so eigenthümlich ist, ist ein vorzüglicher Charakterzug des gegenwärtigen Romans.

Aber ich will mir heute nichts mehr darüber zu sagen erlauben, so sehr es mich auch drängt; ich könnte Ihnen doch jetzt nichts Reifes geben. Könnten Sie mir vielleicht das Concept vom siebenten Buche, wovon die Abschrift für Ungern gemacht worden ist, schicken, so wäre mir's sehr dienlich, das Ganze durch alle seine Details zu begleiten. Obgleich ich es noch im frischen Gedächtniß habe, so könnte mir doch manches kleinere Glied der Verbindung entschlüpft sein.

Wie trefflich sich dieses achte Buch an das sechste anschließt und wie viel überhaupt durch die Anticipation des letztern gewonnen worden ist, sehe ich klar ein. Ich möchte durchaus keine andere Stellung der Geschichte als gerade diese. Man kennt die Familie schon so lange, ehe sie eigentlich kommt, man glaubt in eine ganz anfanglose Bekanntschaft zu blicken; es ist eine Art von optischem Kunstgriff, der eine treffliche Wirkung macht.

Einen köstlichen Gebrauch haben Sie von des Großvaters Sammlung zu machen gewußt; sie ist ordentlich eine mitspielende Person und rückt selbst an das Lebendige.

2. Juli 1796.

Ich habe nun alle acht Bücher des Romans aufs Neue, obgleich nur sehr flüchtig durchlaufen, und schon allein die Masse ist so stark, daß ich in zwei Tagen kaum damit fertig worden bin. Billig sollte ich also heute noch nichts schreiben; denn die erstaunliche und unerhörte Mannichfaltigkeit, die darin im eigentlichsten Sinne versteckt ist, überwältigt mich. Ich gestehe, daß ich bis jetzt zwar die Stätigkeit, aber noch nicht die Einheit recht gefaßt habe, obwol ich keinen Augenblick zweifle, daß ich auch über diese noch völlige Klarheit erhalten werde, wenn bei Producten dieser Art die Stätigkeit nicht schon mehr als die halbe Einheit ist.

Da Sie unter diesen Umständen nicht wohl etwas ganz Genugthuendes von mir erwarten können und doch etwas zu hören wünschen, so nehmen Sie mit einzelnen Bemerkungen vorlieb, die auch nicht ganz ohne Werth sind, da sie ein unmittel-

bares Gefühl aussprechen werden. Dafür verspreche ich Ihnen, daß diesen ganzen Monat über die Unterhaltung über den Roman nie versiegen soll. Eine würdige und wahrhaft ästhetische Schätzung des ganzen Kunstwerks ist eine große Unternehmung. Ich werde ihr die nächsten vier Monate ganz widmen, und mit Freuden. Ohnehin gehört es zu dem schönsten Glück meines Daseins, daß ich die Vollendung dieses Products erlebte, daß sie noch in die Periode meiner strebenden Kräfte fällt, daß ich aus dieser reinen Quelle noch schöpfen kann; und das schöne Verhältniß, das unter uns ist, macht es mir zu einer gewissen Religion, Ihre Sache hierin zu der meinigen zu machen, Alles, was in mir Realität ist, zu dem reinsten Spiegel des Geistes auszubilden, der in dieser Hülle lebt, und so, in einem höheren Sinne des Worts, den Namen Ihres Freundes zu verdienen. Wie lebhaft habe ich bei dieser Gelegenheit erfahren, daß das Vortreffliche eine Macht ist, daß es auf selbstsüchtige Gemüther auch nur als eine Macht wirken kann, daß es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit giebt als die Liebe!

Ich kann Ihnen nicht beschreiben, wie sehr mich die Wahrheit, das schöne Leben, die einfache Fülle dieses Werks bewegte. Die Bewegung ist zwar noch unruhiger, als sie sein wird, wenn ich mich desselben ganz bemächtigt habe, und das wird dann eine wichtige Krise meines Geistes sein; sie ist aber doch der Effect des Schönen, nur des Schönen, und die Unruhe rührt blos davon her, weil der Verstand die Empfindung noch nicht hat einholen können. Ich verstehe Sie nun ganz, wenn Sie sagten, daß es eigentlich das Schöne, das Wahre sei, was Sie, oft bis zu Thränen, rühren könne. Ruhig und tief, klar und doch unbegreiflich wie die Natur, so wirkt es, und so steht es da, und Alles, auch das kleinste Nebenwerk, zeigt die schöne Gleichheit des Gemüths, aus welchem Alles geflossen ist.

Aber ich kann diesen Eindrücken noch keine Sprache geben; auch will ich jetzt nur bei dem achten Buche stehen bleiben. Wie ist es Ihnen gelungen, den großen, so weit auseinandergeworfenen Kreis und Schauplatz von Personen und Begebenheiten wieder so eng zusammenzurücken! Es steht da wie ein schönes Planetensystem; Alles gehört zusammen, und nur die italienischen Figuren knüpfen wie Kometengestalten, und auch so schauerlich wie diese, das System an ein entferntes und größeres an. Auch laufen alle diese Gestalten, sowie auch Mariane und Aurelie, völlig wieder aus dem Systeme heraus und lösen sich als fremdartige Wesen davon ab, nachdem sie blos dazu gedient

haben, eine poetische Bewegung darin hervorzubringen. Wie schön gedacht ist es, daß Sie das praktisch Ungeheure, das furchtbar Pathetische im Schicksal Mignon's und des Harfenspielers von dem theoretisch Ungeheuern, von den Mißgeburten des Verstandes ableiten, so daß der reinen und gesunden Natur nichts dadurch aufgebürdet wird. Nur im Schooß des dummen Aberglaubens werden diese monstrosen Schicksale ausgeheckt, die Mignon und den Harfenspieler verfolgen. Selbst Aurelie wird nur durch ihre Unnatur, durch ihre Mannweiblichkeit zerstört. Gegen Marianen allein möchte ich Sie eines poetischen Eigennutzes beschuldigen. Fast möchte ich sagen, daß sie dem Roman zum Opfer geworden, da sie der Natur nach zu retten war. Um sie werden daher immer noch bittere Thränen fließen, wenn man sich bei den drei Andern gern von dem Individuum ab zu der Idee des Ganzen wendet.

Wilhelm's Verirrung zu Theresen ist trefflich gedacht, motivirt, behandelt und noch trefflicher benutzt. Manchen Leser wird sie anfangs recht erschrecken, denn Theresen verspreche ich wenig Gönner; desto schöner reißen Sie ihn aber aus seiner Unruhe. Ich wüßte nicht, wie dieses falsche Verhältniß zärter, feiner, edler hätte gelöst werden können. Wie würden sich die Richardsons und alle Andere gefallen haben, eine Scene daraus zu machen, und über dem Auskramen von delicaten Sentiments recht undelicat gewesen sein! Nur ein kleines Bedenken hab' ich dabei: Theresens muthige und entschlossene Widersetzlichkeit gegen die Partei, welche ihr ihren Bräutigam rauben will, selbst bei der erneuerten Möglichkeit, Lotharn zu besitzen, ist ganz in der Natur und trefflich; auch daß Wilhelm einen tiefen Unwillen und einen gewissen Schmerz über die Neckerei der Menschen und des Schicksals zeigt, finde ich sehr gegründet — nur, däucht mir, sollte er den Verlust eines Glücks weniger tief beklagen, das schon angefangen hatte, keines mehr für ihn zu sein. In Nataliens Nähe müßte ihm, scheint mir, seine wieder erlangte Freiheit ein höheres Gut sein, als er zeigt. Ich fühle wol die Complication dieses Zustandes und was die Delicatesse forderte; aber auf der andern Seite beleidigt es einigermaßen die Delicatesse gegen Natalien, daß er noch im Stand ist, ihr gegenüber den Verlust einer Therese zu beklagen.

Eins, was ich in der Verknüpfung der Begebenheiten auch besonders bewundere, ist der große Vortheil, den Sie von jenem falschen Verhältniß Wilhelm's zu Theresen zu ziehen gewußt haben, um das wahre und gewünschte Ziel, Nataliens und

Wilhelm's Verbindung, zu beschleunigen. Auf keinem anderen Weg hätte dies so schön und natürlich geschehen können als gerade auf dem eingeschlagenen, der davon zu entfernen drohte. Jetzt kann es mit höchster Unschuld und Reinheit ausgesprochen werden, daß Wilhelm und Natalie für einander gehören, und die Briefe Theresens an Natalien leiten es auf das Schönste ein. Solche Erfindungen sind von der ersten Schönheit; denn sie vereinigen Alles, was nur gewünscht werden kann, ja, was ganz unvereinbar scheint; sie verwickeln und enthalten schon die Auflösung in sich, sie beunruhigen und führen zur Ruhe, sie erreichen das Ziel, indem sie davon mit Gewalt zu entfernen scheinen.

Mignon's Tod, so vorbereitet er ist, wirkt sehr gewaltig und tief, ja so tief, daß es Manchen vorkommen wird, Sie verlassen denselben zu schnell. Dies war beim ersten Lesen meine sehr stark markirte Empfindung; beim zweiten, wo die Ueberraschung nicht mehr war, empfand ich es weniger, fürchte aber doch, daß Sie hier um eines Haares Breite zu weit gegangen sein möchten. Mignon hat gerade vor dieser Katastrophe angefangen, weiblicher, weicher zu erscheinen und dadurch mehr durch sich selbst zu interessiren; die abstoßende Fremdartigkeit dieser Natur hatte nachgelassen, mit der nachlassenden Kraft hatte sich jene Heftigkeit in etwas verloren, die von ihr zurückschreckte. Besonders schmelzte das letzte Lied das Herz zu der tiefsten Rührung. Es fällt daher auf, wenn unmittelbar nach dem angreifenden Auftritt ihres Todes der Arzt eine Speculation auf ihren Leichnam macht und dies lebendige Wesen, die Person so schnell vergessen kann, um sie nur als das Werkzeug eines artistischen Versuches zu betrachten; ebenso fällt es auf, daß Wilhelm, der doch die Ursache ihres Todes ist und es auch weiß, in diesem Augenblick für jene Instrumententasche Augen hat und in Erinnerung vergangener Scenen sich verlieren kann, da die Gegenwart ihn doch so ganz besitzen sollte.

Sollten Sie in diesem Falle auch vor der Natur ganz Recht behalten, so zweifle ich, ob Sie auch gegen die „sentimentalischen" Forderungen der Leser es behalten werden, und deswegen möchte ich Ihnen rathen — um die Aufnahme einer an sich so herrlich vorbereiteten und durchgeführten Scene bei dem Leser durch nichts zu stören — einige Rücksicht darauf zu nehmen.

Sonst finde ich Alles, was Sie mit Mignon, lebend und todt, vornehmen, ganz außerordentlich schön. Besonders qualificirt sich dieses reine und poetische Wesen so trefflich zu diesem poetischen Leichenbegängniß. In seiner isolirten Gestalt, seiner geheimniß-

vollen Existenz, seiner Reinheit und Unschuld repräsentirt es die Stufe des Alters, auf der es steht, so rein; es kann zu der reinsten Wehmuth und zu einer wahr menschlichen Trauer bewegen, weil sich nichts als die Menschheit in ihm darstellte. Was bei jedem andern Individuum unstatthaft, ja in gewissem Sinne empörend sein würde, wird hier erhaben und edel. Gerne hätte ich die Erscheinung des Marchese in der Familie noch durch etwas Anderes als durch seine Kunstliebhaberei motivirt gesehen. Er ist gar zu unentbehrlich zur Entwicklung, und die Nothdurft seiner Dazwischenkunft könnte leicht stärker als die innere Nothwendigkeit derselben in die Augen fallen. Sie haben durch die Organisation des übrigen Ganzen den Leser selbst verwöhnt und ihn zu strengeren Forderungen berechtigt, als man bei Romanen gewöhnlich mitbringen darf. Wäre nicht aus diesem Marchese eine alte Bekanntschaft des Lothario oder des Oheims zu machen und seine Herreise selbst mehr ins Ganze zu verflechten? Die Katastrophe so wie die ganze Geschichte des Harfenspielers erregt das höchste Interesse. Wie vortrefflich ich es finde, daß Sie diese ungeheuern Schicksale von frommen Fratzen ableiten, habe ich oben schon erwähnt. Der Einfall des Beichtvaters, eine leichte Schuld ins Ungeheure zu malen, um ein schweres Verbrechen, das er aus Menschlichkeit verschweigt, dadurch abbüßen zu lassen, ist himmlisch in seiner Art und ein würdiger Repräsentant dieser ganzen Denkungsweise. Vielleicht werden Sie Speratens Geschichte noch ein klein Wenig ins Kürzere ziehen, da sie in den Schluß fällt, wo man ungeduldiger zum Ziele eilt.

Daß der Harfner der Vater Mignon's ist, und daß Sie selbst dieses eigentlich nicht aussprechen, es dem Leser gar nicht hinschieben, macht nur desto mehr Effect. Man macht diese Betrachtung nun selbst, erinnert sich, wie nahe sich diese zwei geheimnißvollen Naturen lebten, und blickt in eine unergründliche Tiefe des Schicksals hinab.

3. Juli 1796.

Ich habe nun Wilhelm's Betragen bei dem Verlust seiner Therese im ganzen Zusammenhang reiflich erwogen und nehme alle meine vorigen Bedenklichkeiten zurück. So, wie es ist, muß es sein. Sie haben darin die höchste Delicatesse bewiesen, ohne im Geringsten gegen die Wahrheit der Empfindung zu verstoßen.

Es ist zu bewundern, wie schön und wahr die drei Charaktere der Stiftsdame, Nataliens und Theresens nüancirt sind. Die zwei Ersten sind heilige, die zwei Andern sind wahre und

menschliche Naturen; aber eben darum, weil Natalie heilig und menschlich zugleich ist, so erscheint sie wie ein Engel, da die Stiftsdame nur eine Heilige, Therese nur eine vollkommene Irdische ist. Natalie und Therese sind Beide Realistinnen; aber bei Theresen zeigt sich auch die Beschränkung des Realism, bei Natalie nur der Gehalt desselben. Ich wünschte, daß die Stiftsdame ihr das Prädicat einer schönen Seele nicht weggenommen hätte; denn nur Natalie ist eigentlich eine rein ästhetische Natur. Wie schön, daß sie die Liebe als einen Affect, als etwas Ausschließendes und Besonderes gar nicht kennt, weil die Liebe ihre Natur, ihr permanenter Charakter ist. Auch die Stiftsdame kennt eigentlich die Liebe nicht, aber aus einem unendlich verschiedenen Grunde.

Wenn ich Sie recht verstanden habe, so ist es gar nicht ohne Absicht geschehen, daß Sie Natalien unmittelbar von dem Gespräch über die Liebe und über ihre Unbekanntschaft mit dieser Leidenschaft den Uebergang zu dem Saal der Vergangenheit nehmen lassen. Gerade die Gemüthsstimmung, in welche man durch diesen Saal versetzt wird, erhebt über alle Leidenschaft; die Ruhe der Schönheit bemächtigt sich der Seele, und diese giebt den besten Aufschluß über Nataliens liebefreie und doch so liebevolle Natur.

Dieser Saal der Vergangenheit vermischt die ästhetische Welt, das Reich der Schatten im idealen Sinn, auf eine herrliche Weise mit dem lebendigen und wirklichen, so wie überhaupt aller Gebrauch, den Sie von den Kunstwerken gemacht, solche gar trefflich mit dem Ganzen verbindet. Es ist ein so froher, freier Schritt aus der gebundenen engen Gegenwart heraus und führt doch immer so schön zu ihr zurück. Auch der Uebergang von dem mittlern Sarkophag zu Mignon und zu der wirklichen Geschichte ist von der höchsten Wirkung. Die Inschrift: „Gedenke zu leben!“ ist trefflich und wird es noch viel mehr, da sie an das verwünschte Memento mori erinnert und so schön darüber triumphirt.

Der Oheim mit seinen sonderbaren Idiosynkrasien für gewisse Naturkörper ist gar interessant. Gerade solche Naturen haben eine so bestimmte Individualität und so ein starkes Maaß von Empfänglichkeit, als der Oheim besitzen muß, um das zu sein, was er ist. Seine Bemerkungen über die Musik, und daß sie ganz rein zu dem Ohre sprechen solle, ist auch voll Wahrheit. Es ist unverkennbar, daß Sie in diesen Charakter am Meisten von Ihrer eigenen Natur gelegt haben.

Lothario hebt sich unter allen Hauptcharakteren am Wenigsten heraus, aber aus ganz objectiven Gründen. Ein Charakter wie dieser kann in dem medium, durch welches der Dichter wirkt, nie ganz erscheinen. Keine einzelne Handlung oder Rede stellt ihn dar; man muß ihn sehen, man muß ihn selbst hören, man muß mit ihm leben. Deswegen ist es genug, daß Die, welche mit ihm leben, in dem Vertrauen und in der Hochschätzung gegen ihn so ganz einig sind, daß alle Weiber ihn lieben, die immer nach dem Totaleindruck richten, und daß wir auf die Quellen seiner Bildung aufmerksam gemacht werden. Es ist bei diesem Charakter der Imagination des Lesers weit mehr überlassen als bei den andern, und mit dem vollkommensten Rechte; denn er ist ästhetisch, er muß also von dem Leser selbst producirt werden, aber nicht willkürlich, sondern nach Gesetzen, die Sie auch bestimmt genug gegeben haben. Nur seine Annäherung an das Ideal macht, daß diese Bestimmtheit der Züge nie zur Schärfe werden kann.

Jarno bleibt sich bis ans Ende gleich, und seine Wahl in Rücksicht auf Lydien setzt seinem Charakter die Krone auf. Wie gut haben Sie doch Ihre Weiber unterzubringen gewußt! — Charaktere wie Wilhelm, wie Lothario, können nur glücklich sein durch Verbindung mit einem harmonirenden Wesen; ein Mensch wie Jarno kann es nur mit einem contrastirenden werden; dieser muß immer etwas zu thun und zu denken und zu unterscheiden haben.

Die gute Gräfin fährt bei der poetischen Wirthsrechnung nicht zum Besten; aber auch hier haben Sie völlig der Natur gemäß gehandelt. Ein Charakter wie dieser kann nie auf sich selbst gestellt werden; es giebt keine Entwicklung für ihn, die ihm seine Ruhe und sein Wohlbefinden garantiren könnte; immer bleibt er in der Gewalt der Umstände, und daher ist eine Art negativen Zustandes Alles, was für ihn geschehen kann. Das ist freilich für den Betrachter nicht erfreulich; aber es ist so, und der Künstler spricht hier blos das Naturgesetz aus. Bei Gelegenheit der Gräfin muß ich bemerken, daß mir ihre Erscheinung im achten Buche nicht gehörig motivirt zu sein scheint. Sie kommt **zu** der Entwicklung, aber nicht **aus** derselben.

Der Graf soutenirt seinen Charakter trefflich, und auch dieses muß ich loben, daß Sie ihn durch seine so gut getroffenen Einrichtungen im Hause an dem Unglück des Harfenspielers Schuld sein lassen. Mit aller Liebe zur Ordnung müssen solche Pedanten immer nur Unordnung stiften.

Die Unart des kleinen Felix, aus der Flasche zu trinken, die nachher einen so wichtigen Erfolg herbeiführt, gehört auch zu den glücklichsten Ideen des Plans. Es giebt mehrere dieser Art im Roman, die insgesammt sehr schön erfunden sind. Sie knüpfen auf eine so simple und naturgemäße Art das Gleichgiltige an das Bedeutende, und umgekehrt, und verschmelzen die Nothwendigkeit mit dem Zufall.

Gar sehr habe ich mich über Werner's traurige Verwandlung gefreut. Ein solcher Philister konnte allenfalls durch die Jugend und durch seinen Umgang mit Wilhelm eine Zeitlang emporgetragen werden; sobald diese zwei Engel von ihm weichen, fällt er, wie recht und billig, der Materie anheim und muß endlich selber darüber erstaunen, wie weit er hinter seinem Freunde zurückgeblieben ist. Diese Figur ist auch deswegen so wohlthätig für das Ganze, weil sie den Realism, zu welchem Sie den Helden des Romans zurückführen, erklärt und veredelt. Jetzt steht er in einer schönen menschlichen Mitte da, gleich weit von der Phantasterei und Philisterhaftigkeit, und indem Sie ihn von dem Hange zur ersten so glücklich heilen, haben Sie vor der letztern nicht weniger gewarnt.

Werner erinnert mich an einen wichtigen chronologischen Verstoß, den ich in dem Roman zu bemerken glaube. Ohne Zweifel ist es Ihre Meinung nicht, daß Mignon, wenn sie stirbt, einundzwanzig Jahre, und Felix zu derselben Zeit zehn oder elf Jahre alt sein soll. Auch der blonde Friedrich sollte wol bei seiner letzten Erscheinung noch nicht etliche und zwanzig Jahre alt sein u. s. f. Dennoch ist es wirklich so; denn von Wilhelm's Engagement bei Serlo bis zu seiner Zurückkunft auf Lothario's Schloß sind wenigstens sechs Jahre verflossen. Werner, der im fünften Buche noch unverheirathet war, hat am Anfang des achten schon mehrere Jungens, die schreiben und rechnen, handeln und trödeln, und deren jedem er schon ein eigenes Gewerb eingerichtet hat. Ich denke mir also den ersten zwischen dem fünften und sechsten, den zweiten zwischen dem vierten und fünften Jahr; und da er sich doch auch nicht gleich nach des Vaters Tode hat trauen lassen und die Kinder auch nicht gleich da waren, so kommen zwischen sechs und sieben Jahre heraus, die zwischen dem fünften und achten Buche verflossen sein müssen.

5. Juli 1796.

Jetzt, da ich das Ganze des Romans mehr im Auge habe, kann ich nicht genug sagen, wie glücklich der Charakter des Helden

von Ihnen gewählt worden ist, wenn sich so etwas wählen ließe. Kein anderer hätte sich so gut zu einem Träger der Begebenheiten geschickt, und wenn ich auch ganz davon abstrahire, daß nur an einem solchen Charakter das Problem aufgeworfen und aufgelöst werden konnte, so hätte schon zur bloßen Darstellung des Ganzen kein anderer so gut gepaßt. Nicht nur der Gegenstand verlangte ihn, auch der Leser brauchte ihn.

Sein Hang zum Reflectiren hält den Leser im rascheſten Laufe der Handlung still und nöthigt ihn, immer vor- und rückwärts zu sehen und über Alles, was sich ereignet, zu denken. Er sammelt, so zu sagen, den Geist, den Sinn, den innern Gehalt von Allem ein, was um ihn herum vorgeht, verwandelt jedes dunkle Gefühl in einen Begriff und Gedanken, spricht jedes Einzelne in einer allgemeinern Formel aus, legt uns von Allem die Bedeutung näher, und indem er dadurch seinen eigenen Charakter erfüllt, erfüllt er zugleich aufs Vollkommenste den Zweck des Ganzen.

Der Stand und die äußere Lage, aus der Sie ihn wählten, macht ihn dazu besonders geschickt. Eine gewisse Welt ist ihm nun ganz neu, er wird lebhafter davon frappirt, und während daß er beschäftigt ist, sich dieselbe zu assimiliren, führt er auch uns in das Innere derselben und zeigt uns, was darin Reales für den Menschen enthalten ist. In ihm wohnt ein reines und moralisches Bild der Menschheit, an diesem prüft er jede äußere Erscheinung derselben, und indem von der einen Seite die Erfahrung seine schwankenden Ideen mehr bestimmen hilft, rectificirt eben diese Idee, die innere Empfindung, gegenseitig wieder die Erfahrung. Auf diese Art hilft Ihnen dieser Charakter wunderbar, in allen vorkommenden Fällen und Verhältnissen, das rein Menschliche aufzufinden und zusammenzulesen. Sein Gemüth ist zwar ein treuer, aber doch kein blos passiver Spiegel der Welt, und obgleich seine Phantasie auf sein Sehen Einfluß hat, so ist dieses doch nur idealistisch, nicht phantastisch, poetisch, aber nicht schwärmerisch; es liegt dabei keine Willkür der spielenden Einbildungskraft, sondern eine schöne moralische Freiheit zum Grunde.

Ueberaus wahr und treffend schildert ihn seine Unzufriedenheit mit sich selbst, wenn er Theresen seine Lebensgeschichte aufsetzt. Sein Werth liegt in seinem Gemüth, nicht in seinen Wirkungen, in seinem Streben, nicht in seinem Handeln; daher muß ihm sein Leben, sobald er einem Andern davon Rechenschaft geben will, so gehaltleer vorkommen. Dagegen kann eine Therese und ähnliche Charaktere ihren Werth immer in baarer Münze

aufzählen, immer durch ein äußeres Object documentiren. Daß Sie aber Theresen einen Sinn, eine Gerechtigkeit für jene höhere Natur geben, ist wieder ein sehr schöner und zarter Charakterzug; in ihrer klaren Seele muß sich auch das, was sie nicht in sich hat, abspiegeln können; dadurch erheben Sie sie auf einmal über alle jene bornirte Naturen, die über ihr dürftiges Selbst auch in der Vorstellung nicht heraus können. Daß endlich ein Gemüth wie Theresens an eine ihr selbst so fremde Vorstellungs- und Empfindungsweise glaubt, daß sie das Herz, welches derselben fähig ist, liebt und achtet, ist zugleich ein schöner Beweis für die objective Realität derselben, der jeden Leser dieser Stelle erfreuen muß.

Es hat mich auch in dem achten Buche sehr gefreut, daß Wilhelm anfängt, sich jenen imposanten Autoritäten Jarno und dem Abbé gegenüber mehr zu fühlen. Auch dies ist ein Beweis, daß er seine Lehrjahre ziemlich zurückgelegt hat, und Jarno antwortet bei dieser Gelegenheit ganz aus meiner Seele: „Sie sind bitter, das ist recht schön und gut; wenn Sie nur einmal erst recht böse werden, so wird es noch besser sein." — Ich gestehe, daß es mir ohne diesen Beweis von Selbstgefühl bei unserm Helden peinlich sein würde, ihn mir mit dieser Classe so eng verbunden zu denken, wie nachher durch die Verbindung mit Natalien geschieht. Bei dem lebhaften Gefühl für die Vorzüge des Adels und bei dem ehrlichen Mißtrauen gegen sich selbst und seinen Stand, das er bei so vielen Gelegenheiten an den Tag legt, scheint er nicht ganz qualificirt zu sein, in diesem Verhältniß eine vollkommene Freiheit behaupten zu können, und selbst noch jetzt, da Sie ihn muthiger und selbstständiger zeigen, kann man sich einer gewissen Sorge um ihn nicht erwehren. Wird er den Bürger je vergessen können, und muß er das nicht, wenn sich sein Schicksal vollkommen schön entwickeln soll? Ich fürchte, er wird ihn nie ganz vergessen; er hat mir zuviel darüber reflectirt; er wird, was er einmal so bestimmt außer sich sah, nie vollkommen in sich hineinbringen können. Lothario's vornehmes Wesen wird ihn, so wie Nataliens doppelte Würde des Standes und des Herzens, immer in einer gewissen Inferiorität erhalten. Denke ich mir ihn zugleich als den Schwager des Grafen, der das Vornehme seines Standes auch durch gar nichts Aesthetisches mildert, vielmehr durch Pedanterie noch recht heraussetzt, so kann mir zuweilen bange für ihn werden.

Es ist übrigens sehr schön, daß Sie, bei aller gebührenden Achtung für gewisse äußere positive Formen, sobald es auf etwas rein Menschliches ankommt, Geburt und Stand in ihre völlige

Nullität zurückweisen, und zwar, wie billig, ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren. Aber was ich für eine offenbare Schönheit halte, werden Sie schwerlich allgemein gebilligt sehen. Manchem wird es wunderbar vorkommen, daß ein Roman, der so gar nichts „Sansculottisches“ hat, vielmehr an manchen Stellen der Aristokratie das Wort zu reden scheint, mit drei Heirathen endigt, die alle drei Mißheirathen sind. Da ich an der Entwicklung selbst nichts anders wünsche, als es ist, und doch den wahren Geist des Werkes auch in Kleinigkeiten und Zufälligkeiten nicht gerne verkannt sehe, so gebe ich Ihnen zu bedenken, ob der falschen Beurtheilung nicht noch durch ein paar Worte „in Lothario's Munde“ zu begegnen wäre. Ich sage: in Lothario's Munde; denn Dieser ist der aristokratische Charakter. Er findet bei den Lesern aus seiner Classe am Meisten Glauben; bei ihm fällt die Mésalliance auch am Stärksten auf. Zugleich gäbe dieses eine Gelegenheit, die nicht so oft vorkommt, Lothario's vollendeten Charakter zu zeigen. Ich meine auch nicht, daß dieses bei der Gelegenheit selbst geschehen sollte, auf welche der Leser es anzuwenden hat; desto besser vielmehr, wenn es unabhängig von jeder Anwendung und nicht als Regel für einen einzelnen Fall aus seiner Natur heraus gesprochen wird.

Was Lothario betrifft, so könnte zwar gesagt werden, daß Theresens illegitime und bürgerliche Abkunft ein Familiengeheimniß sei; aber desto schlimmer, dürften Einige sagen, so muß er die Welt hintergehen, um seinen Kindern die Vortheile seines Standes zuzuwenden. Sie werden selbst am Besten wissen, wie viel oder wie wenig Rücksicht auf diese Armseligkeiten zu nehmen sein möchte.

8. Juli 1796.

Da Sie mir das achte Buch noch eine Woche lassen können, so will ich mich in meinen Bemerkungen vor der Hand besonders auf dieses Buch einschränken; ist dann das Ganze einmal aus Ihren Händen in die weite Welt, so können wir uns mehr über die Form des Ganzen unterhalten, und Sie erweisen mir dann den Gegendienst, mein Urtheil zu rectificiren.

Vorzüglich sind es zwei Punkte, die ich Ihnen vor der gänzlichen Abschließung des Buches noch empfehlen möchte.

Der Roman, so wie er da ist, nähert sich in mehreren Stücken der Epopöe, unter andern auch darin, daß er Maschinen hat, die in gewissem Sinne die Götter oder das regierende Schicksal darin vorstellen. Der Gegenstand forderte dieses.

Meister's Lehrjahre sind keine bloße blinde Wirkung der Natur, sie sind eine Art von Experiment. Ein verborgen wirkender höherer Verstand, die Mächte des Thurms, begleiten ihn mit ihrer Aufmerksamkeit, und ohne die Natur in ihrem freien Gange zu stören, beobachten, leiten sie ihn von ferne und zu einem Zwecke, davon er selbst keine Ahnung hat, noch haben darf. So leise und locker auch dieser Einfluß von außen ist, so ist er doch wirklich da, und zu Erreichung des poetischen Zwecks war er unentbehrlich. Lehrjahre sind ein Verhältnißbegriff, sie fordern ihr Correlatum, die Meisterschaft, und zwar muß die Idee von dieser letzten jene erst erklären und begründen. Nun kann aber diese Idee der Meisterschaft, die nur das Werk der gereiften und vollendeten Erfahrung ist, den Helden des Romans nicht selbst leiten; sie kann und darf nicht als sein Zweck und sein Ziel vor ihm stehen; denn sobald er das Ziel sich dächte, so hätte er es eo ipso auch erreicht; sie muß also als Führerin hinter ihm stehen. Auf diese Art erhält das Ganze eine schöne Zweckmäßigkeit, ohne daß der Held einen Zweck hätte; der Verstand findet also ein Geschäft ausgeführt, indeß die Einbildungskraft völlig ihre Freiheit behauptet.

Daß Sie aber auch selbst bei diesem Geschäfte, diesem Zweck, dem einzigen in dem ganzen Roman, der wirklich ausgesprochen wird, selbst bei dieser geheimen Führung Wilhelm's durch Jarno und den Abbé, alles Schwere und Strenge vermieden und die Motive dazu eher aus einer Grille, einer Menschlichkeit, als aus moralischen Quellen hergenommen haben, ist eine von den Ihnen eigensten Schönheiten. Der Begriff einer Maschinerie wird dadurch wieder aufgehoben, indem doch die Wirkung davon bleibt, und Alles bleibt, was die Form betrifft, in den Grenzen der Natur; nur das Resultat ist mehr, als die bloße sich selbst überlassene Natur hätte leisten können.

Bei dem Allem aber hätte ich doch gewünscht, daß Sie das Bedeutende dieser Maschinerie, die nothwendige Beziehung derselben auf das innere Wesen, dem Leser ein Wenig näher gelegt hätten. Dieser sollte doch immer klar in die Oekonomie des Ganzen blicken, wenn diese gleich den handelnden Personen verborgen bleiben muß. Viele Leser, fürchte ich, werden in jenem geheimen Einfluß blos ein theatralisches Spiel und einen Kunstgriff zu finden glauben, um die Verwicklung zu vermehren, Ueberraschungen zu erregen u. dgl. Das achte Buch giebt nun zwar einen historischen Aufschluß über alle einzelnen Ereignisse, die durch jene Maschinerie gewirkt wurden, aber den

ästhetischen Aufschluß über den innern Geist, über die poetische Nothwendigkeit jener Anstalten giebt es nicht befriedigend genug; auch ich selbst habe mich erst bei dem zweiten und dritten Lesen davon überzeugen können.

Wenn ich überhaupt an dem Ganzen noch etwas auszustellen hätte, so wäre es dieses:
„daß bei dem großen und tiefen Ernste, der in allem Einzelnen herrscht, und durch den es so mächtig wirkt, die Einbildungskraft zu frei mit dem Ganzen zu spielen scheint." —
Mir däucht, daß Sie hier die freie Grazie der Bewegung etwas weiter getrieben haben, als sich mit dem poetischen Ernste verträgt, daß Sie über dem gerechten Abscheu vor allem Schwerfälligen, Methodischen und Steifen sich dem andern Extrem genähert haben. Ich glaube zu bemerken, daß eine gewisse Condescendenz gegen die schwache Seite des Publicums Sie verleitet hat, einen mehr theatralischen Zweck und durch mehr theatralische Mittel, als bei einem Roman nöthig und billig ist, zu verfolgen.

Wenn je eine poetische Erzählung der Hilfe des Wunderbaren und Ueberraschenden entbehren konnte, so ist es Ihr Roman; und gar leicht kann einem solchen Werke schaden, was ihm nicht nützt. Es kann geschehen, daß die Aufmerksamkeit mehr auf das Zufällige geheftet wird, und daß das Interesse des Lesers sich consumirt, Räthsel aufzulösen, da es auf den innern Geist concentrirt bleiben sollte. Es kann geschehen, sage ich, und wissen wir nicht Beide, daß es wirklich schon geschehen ist?

Es wäre also die Frage, ob jenem Fehler, wenn es einer ist, nicht noch im achten Buche zu begegnen wäre. Ohnehin träfe er nur die Darstellung der Idee; an der Idee selbst bleibt gar nichts zu wünschen übrig. Es wäre also blos nöthig, dem Leser dasjenige etwas bedeutender zu machen, was er bis jetzt zu frivol behandelte, und jene theatralischen Vorfälle, die er nur als ein Spiel der Imagination ansehen mochte, durch eine deutlich ausgesprochene Beziehung auf den höchsten Ernst des Gedichtes auch vor der Vernunft zu legitimiren, wie es wol implicite, aber nicht explicite geschehen ist. Der Abbé scheint mir diesen Auftrag recht gut besorgen zu können, und er wird dadurch auch sich selbst mehr zu empfehlen Gelegenheit haben. Vielleicht wäre es auch nicht überflüssig, wenn noch im achten Buch der nähern Veranlassung erwähnt würde, die Wilhelmen zu einem Gegenstand von des Abbé pädagogischen Planen machte. Diese Plane bekämen dadurch eine speciellere Beziehung, und Wilhelm's Individuum würde für die Gesellschaft auch bedeutender erscheinen.

Sie haben in dem achten Buche verschiedene Winke hingeworfen, was Sie unter den Lehrjahren und unter der Meisterschaft gedacht wissen wollen. Da der Ideeninhalt eines Dichtwerks, vollends bei einem Publicum wie das unsrige, so vorzüglich in Betrachtung kommt und oft das Einzige ist, dessen man sich nachher noch erinnert, so ist es von Bedeutung, daß Sie hier völlig begriffen werden. Die Winke sind sehr schön, nur nicht hinreichend scheinen sie mir. Sie wollten freilich den Leser mehr selbst finden lassen, als ihn geradezu belehren; aber eben weil Sie doch etwas heraussagen, so glaubt man, dieses sei nun auch Alles, und so haben Sie Ihre Idee enger beschränkt, als wenn Sie es dem Leser ganz und gar überlassen hätten, sie herauszusuchen.

Wenn ich das Ziel, bei welchem Wilhelm nach einer langen Reihe von Verirrungen endlich anlangt, mit dürren Worten auszusprechen hätte, so würde ich sagen: „Er tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes thätiges Leben, aber ohne die idealisirende Kraft dabei einzubüßen." Die zwei entgegengesetzten Abwege von diesem glücklichen Zustand sind in dem Roman dargestellt, und zwar in allen möglichen Nüancen und Stufen. Von jener unglücklichen Expedition an, wo er ein Schauspiel aufführen will, ohne an den Inhalt gedacht zu haben, bis auf den Augenblick, wo er — Theresen zu seiner Gattin wählt, hat er gleichsam den ganzen Kreis der Menschheit einseitig durchlaufen; jene zwei Extreme sind die beiden höchsten Gegensätze, deren ein Charakter wie der seinige nur fähig ist, und daraus muß nun die Harmonie entspringen. Daß er nun unter der schönen und heitern Führung der Natur (durch Felix) von dem Idealischen zum Reellen, von einem regen Streben zum Handeln und zur Erkenntniß des Wirklichen übergeht, ohne doch dasjenige dabei einzubüßen, was in jenem ersten strebenden Zustand Reales war, daß er Bestimmtheit erlangt, ohne die schöne Bestimmbarkeit zu verlieren, daß er sich begrenzen lernt, aber in dieser Begrenzung selbst, durch die Form, wieder den Durchgang zum Unendlichen findet u. s. f. — dieses nenne ich die Krise seines Lebens, das Ende seiner Lehrjahre, und dazu scheinen sich mir alle Anstalten in dem Werk auf das Vollkommenste zu vereinigen. Das schöne Naturverhältniß zu seinem Kinde und die Verbindung mit Nataliens edler Weiblichkeit garantiren diesen Zustand der geistigen Gesundheit, und wir sehen ihn, wir scheiden von ihm auf einem Wege, der zu einer endlosen Vollkommenheit führt.

Die Art nun, wie Sie Sich über den Begriff der Lehrjahre

und der Meisterschaft erklären, scheint beiden eine engere Grenze zu setzen. Sie verstehen unter den ersten blos den Irrthum, dasjenige außer sich zu suchen, was der innere Mensch selbst hervorbringen muß; unter der zweiten die Ueberzeugung von der Irrigkeit jenes Suchens, von der Nothwendigkeit des eignen Hervorbringens u. s. f. Aber läßt sich das ganze Leben Wilhelm's, so wie es in dem Roman vor uns liegt, wirklich auch vollkommen unter diesem Begriffe fassen und erschöpfen? Wird durch diese Formel Alles verständlich? Und kann er nun blos dadurch, daß sich das Vaterherz bei ihm erklärt, wie am Schluß des siebenten Buchs geschieht, losgesprochen werden? Was ich also hier wünschte, wäre dieses, daß die Beziehung aller einzelnen Glieder des Romans auf jenen philosophischen Begriff noch etwas klarer gemacht würde. Ich möchte sagen, die Fabel ist vollkommen wahr; auch die Moral der Fabel ist vollkommen wahr: aber das Verhältniß der einen zu der andern springt noch nicht deutlich genug in die Augen.

Ich weiß nicht, ob ich mich bei diesen beiden Erinnerungen recht habe verständlich machen können; die Frage greift ins Ganze, und so ist es schwer, sie am Einzelnen gehörig darzulegen. Ein Wink ist aber hier auch schon genug.

9. Juli 1796.

Es ist mir sehr lieb, zu hören, daß ich Ihnen meine Gedanken über jene zwei Punkte habe klar machen können, und daß Sie Rücksicht darauf nehmen wollen. Das, was Sie Ihren realistischen Tic nennen, sollen Sie dabei gar nicht verleugnen. Auch das gehört zu Ihrer poetischen Individualität, und in den Grenzen von dieser müssen Sie ja bleiben; alle Schönheit in dem Werk muß Ihre Schönheit sein. Es kommt also blos darauf an, aus dieser subjectiven Eigenheit einen objectiven Gewinn für das Werk zu ziehen, welches gewiß gelingt, sobald Sie wollen. Dem Inhalte nach muß in dem Werk Alles liegen, was zu seiner Erklärung nöthig ist, und der Form nach muß es nothwendig darin liegen, der innere Zusammenhang muß es mit sich bringen; aber, wie fest oder locker es zusammenhängen soll, darüber muß Ihre eigenste Natur entscheiden. Dem Leser würde es freilich bequemer sein, wenn Sie selbst ihm die Momente, worauf es ankommt, blank und baar zuzählten, daß er sie nur in Empfang zu nehmen brauchte; sicherlich aber hält es ihn bei dem Buche fester und führt ihn öfter zu demselben zurück, wenn er sich selber helfen muß. Haben Sie also nur dafür gesorgt,

daß er gewiß findet, wenn er mit gutem Willen und hellen Augen sucht, so ersparen Sie ihm ja das Suchen nicht. Das Resultat eines solchen Ganzen muß immer die eigene freie, nur nicht willkürliche Production des Lesers sein; es muß eine Art von Belohnung bleiben, die nur dem Würdigen zu Theil wird, indem sie dem Unwürdigen sich entzieht.

Ich will, um es nicht zu vergessen, noch einige Erinnerungen hersetzen, worauf ich, in Rücksicht auf jene geheime Maschinerie, zu achten bitte. 1) Man wird wissen wollen, zu welchem Ende der Abbé oder sein Helfershelfer den Geist des alten Hamlet spielt; 2) daß der Schleier mit dem Zettelchen: „Flieh, flieh rc." zweimal erwähnt wird, erregt Erwartungen, daß diese Erfindung zu keinem unbedeutenden Zwecke diene. Warum, möchte man fragen, treibt man Wilhelmen von der einen Seite von dem Theater, da man ihm doch von der andern zur Aufführung seines Lieblingsstücks und zu seinem Debüt behilflich ist? Man erwartet auf diese zwei Fragen eine mehr specielle Antwort, als Jarno bis jetzt gegeben hat; 3) möchte man auch wol gerne wissen, ob der Abbé und seine Freunde vor der Erscheinung Werner's im Schlosse schon gewußt, daß sie es bei dem Gutskauf mit einem so genauen Freund und Verwandten zu thun haben? Ihrem Benehmen nach scheint es fast so, und so wundert man sich wieder über das Geheimniß, das sie Wilhelmen daraus gemacht haben; 4) wäre doch zu wünschen, daß man die Quelle erführe, aus welcher der Abbé die Nachrichten von Theresens Abkunft schöpfte, besonders da es doch etwas befremdet, daß dieser wichtige Umstand so genau dabei interessirten Personen, und die sonst so gut dabei bedient sind, bis auf den Moment, wo der Dichter ihn braucht, hat ein Geheimniß bleiben können.

Es ist wol ein bloßer Zufall, daß die zweite Hälfte des Lehrbriefs weggeblieben ist; aber ein geschickter Gebrauch des Zufalls bringt in der Kunst wie im Leben oft das Trefflichste hervor. Mir däucht, diese zweite Hälfte des Lehrbriefs könnte im achten Buch an einer weit bedeutendern Stelle und mit ganz andern Vortheilen nachgebracht werden. Die Ereignisse sind unterdessen vorwärts gerückt, Wilhelm selbst hat sich mehr entwickelt. Er sowol als der Leser sind auf jene praktischen Resultate über das Leben und den Lebensgebrauch weit besser vorbereitet; auch der Saal der Vergangenheit und Nataliens nähere Bekanntschaft können eine günstigere Stimmung dazu herbeigeführt haben. Ich riethe deswegen sehr, jene Hälfte des Lehrbriefs ja nicht wegzulassen, sondern wo möglich den philo-

sophischen Inhalt des Werks — deutlicher oder versteckter — darin niederzulegen. Ohnehin kann bei einem Publicum, wie nun einmal das deutsche ist, zu Rechtfertigung einer Absicht, und hier namentlich noch zu Rechtfertigung des Titels, der vor dem Buche steht und jene Absicht deutlich ausspricht, nicht zu viel geschehen.

Zu meiner nicht geringen Zufriedenheit habe ich in dem achten Buche auch ein paar Zeilen gefunden, die gegen die Metaphysik Fronte machen und auf das speculative Bedürfniß im Menschen Beziehung haben. Nur etwas schmal und klein ist das Almosen ausgefallen, das Sie der armen Göttin reichen, und ich weiß nicht, ob man sie mit dieser kargen Gabe quittiren kann. Sie werden wol wissen, von welcher Stelle ich hier rede; denn ich glaube es ihr anzusehen, daß sie mit vielem Bedacht darein gekommen ist.

Ich gestehe es, es ist etwas stark, in unserm speculativischen Zeitalter einen Roman von diesem Inhalt und von diesem weiten Umfang zu schreiben, worin „das Einzige, was Noth ist," so leise abgeführt wird — einen so sentimentalischen Charakter, wie Wilhelm doch immer bleibt, seine Lehrjahre ohne Hilfe jener würdigen Führerin vollenden zu lassen. Das Schlimmste ist, daß er sie wirklich in allem Ernste vollendet, welches von der Wichtigkeit jener Führerin eben nicht die beste Meinung erweckt.

Aber im Ernste — woher mag es kommen, daß Sie einen Menschen haben erziehen und fertig machen können, ohne auf Bedürfnisse zu stoßen, denen die Philosophie nur begegnen kann? Ich bin überzeugt, daß dieses blos der ästhetischen Richtung zuzuschreiben ist, die Sie in dem ganzen Romane genommen. Innerhalb der ästhetischen Geistesstimmung regt sich kein Bedürfniß nach jenen Trostgründen, die aus der Speculation geschöpft werden müssen; sie hat Selbstständigkeit, Unendlichkeit in sich; nur wenn sich das Sinnliche und das Moralische im Menschen feindlich entgegenstreben, muß bei der reinen Vernunft Hilfe gesucht werden. Die gesunde und schöne Natur braucht, wie Sie selbst sagen, keine Moral, kein Naturrecht, keine politische Metaphysik. Sie hätten ebenso gut auch hinzusetzen können, sie braucht keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Jene drei Punkte, um die zuletzt alle Speculation sich dreht, geben einem sinnlich ausgebildeten Gemüth zwar Stoff zu einem poetischen Spiel, aber sie können nie zu ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen werden.

Das Einzige könnte man vielleicht noch dagegen erinnern, daß unser Freund jene ästhetische Freiheit noch nicht so ganz be-

sitzt, die ihn vollkommen sicherstellte, in gewisse Verlegenheiten nie zu gerathen, gewisser Hilfsmittel (der Speculation) nie zu bedürfen. Ihm fehlt es nicht an einem gewissen philosophischen Hange, der allen sentimentalen Naturen eigen ist, und käme er also einmal ins Speculative hinein, so möchte es bei diesem Mangel eines philosophischen Fundaments bedenklich um ihn stehen, denn nur die Philosophie kann das Philosophiren unschädlich machen; ohne sie führt es unausbleiblich zum Mysticism. (Die Stiftsdame selbst ist ein Beweis dafür. Ein gewisser ästhetischer Mangel machte ihr die Speculation zum Bedürfniß, und sie verirrte zur Herrnhuterei, weil ihr die Philosophie nicht zu Hilfe kam; als Mann hätte sie vielleicht alle Irrgänge der Metaphysik durchwandert.)

Nun ergeht aber die Forderung an Sie (der Sie auch sonst überall ein so hohes Genüge gethan), Ihren Zögling mit vollkommener Selbstständigkeit, Sicherheit, Freiheit und gleichsam architektonischer Festigkeit so hinzustellen, wie er ewig stehen kann, ohne einer äußern Stütze zu bedürfen; man will ihn also durch eine ästhetische Reife auch selbst über das Bedürfniß einer philosophischen Bildung, die er sich nicht gegeben hat, vollkommen hinweggesetzt sehen. Es fragt sich jetzt: ist er Realist genug, um nie nöthig zu haben, sich an der reinen Vernunft zu halten? Ist er es aber nicht — sollte für die Bedürfnisse des Idealisten nicht etwas mehr gesorgt sein?

Sie werden vielleicht denken, daß ich blos einen künstlichen Umweg nehme, um Sie doch in die Philosophie hineinzutreiben; aber was ich noch etwa vermisse, kann sicherlich auch in Ihrer Form vollkommen gut abgethan werden. Mein Wunsch geht blos dahin, daß Sie die Materien quaestionis nicht umgehen, sondern ganz auf Ihre Weise lösen möchten. Was bei Ihnen selbst alles speculative Wissen ersetzt und alle Bedürfnisse dazu Ihnen fremd macht, wird auch bei Meistern vollkommen genug sein. Sie haben den Oheim schon sehr Vieles sagen lassen, und auch Meister berührt den Punkt einigemal sehr glücklich; es wäre also nicht so gar viel mehr zu thun. Könnte ich nur in Ihre Denkweise dasjenige einkleiden, was ich im „Reich der Schatten“ und in den „Aesthetischen Briefen“ der meinigen gemäß ausgesprochen habe, so wollten wir sehr bald einig sein.

Was Sie über Wilhelm's Aeußerliches Wernern in den Mund gelegt, ist von ungemein guter Wirkung für das Ganze. Es ist mir eingefallen, ob Sie den Grafen, der am Ende des achten Buches erscheint, nicht auch dazu nutzen könnten, Wilhelmen zu

völligen Ehren zu bringen. Wie, wenn der Graf, der Ceremonienmeister des Romans, durch sein achtungsvolles Betragen und durch eine gewisse Art der Behandlung, die ich Ihnen nicht näher zu bezeichnen brauche, ihn auf einmal aus seinem Stande heraus in einen höheren stellte und ihm dadurch auf gewisse Art den noch fehlenden Adel ertheilte? Gewiß, wenn selbst der Graf ihn distinguirte, so wäre das Werk gethan.

Ueber Wilhelm's Benehmen im Saal der Vergangenheit, wenn er diesen zum ersten Mal mit Natalien betritt, habe ich noch eine Erinnerung zu machen. Er ist mir hier noch zu sehr der alte Wilhelm, der im Hause des Großvaters am Liebsten bei dem kranken Königssohn verweilte, und den der Fremde, im ersten Buch, auf einem so unrechten Wege findet. Auch noch jetzt bleibt er fast ausschließend bei dem bloßen Stoff der Kunstwerke stehen und poetisirt mir zu sehr damit. Wäre hier nicht der Ort gewesen, den Anfang einer glücklicheren Krise bei ihm zu zeigen, ihn zwar nicht als Kenner, denn das ist unmöglich, aber doch als einen mehr objectiven Betrachter darzustellen, so daß etwa ein Freund wie unser Meyer Hoffnung von ihm fassen könnte?

Sie haben Jarno schon im siebenten Buche so glücklich dazu gebraucht, durch seine harte und trockene Manier eine Wahrheit herauszusagen, die den Helden sowie den Leser auf einmal um einen großen Schritt weiter bringt; ich meine die Stelle, wo er Wilhelmen das Talent zum Schauspieler rundweg abspricht. Nun ist mir beigefallen, ob er ihm nicht in Rücksicht auf Theresen und Natalien einen ähnlichen Dienst mit gleich gutem Erfolg für das Ganze leisten könnte. Jarno scheint mir der rechte Mann zu sein, Wilhelmen zu sagen, daß Therese ihn nicht glücklich machen könnte, und ihm einen Wink zu geben, welcher weibliche Charakter für ihn tauge. Solche einzelne dürr gesprochene Worte, im rechten Moment gesagt, entbinden auf einmal den Leser von einer schweren Last und wirken wie ein Blitz, der die ganze Scene erleuchtet.

19. October 1796.

Mit dem heutigen Packet haben Sie mir eine recht unverhoffte Freude gemacht. Ich fiel auch gleich über das achte Buch des Meister her und empfing aufs Neue die ganze volle Ladung desselben. Es ist zum Erstaunen, wie sich der epische und philosophische Gehalt in demselben drängt. Was innerhalb der Form liegt, macht ein so schönes Ganzes, und nach außen berührt sie das Unendliche, die Kunst und das Leben. In der That kann man von diesem Roman sagen: er ist nirgends beschränkt,

als durch die rein ästhetische Form, und wo die Form darin aufhört, da hängt er mit dem Unendlichen zusammen. Ich möchte ihn einer schönen Insel vergleichen, die zwischen zwei Meeren liegt.

Ihre Veränderungen finde ich zureichend und vollkommen in dem Geiste und Sinne des Ganzen. Vielleicht, wenn das Neue gleich mit dem Alten entstanden wäre, möchten Sie hie und da mit einem Strich geleistet haben, was jetzt mit mehrern geschieht; aber das kann wol Keinem fühlbar werden, der es zum ersten Mal in seiner jetzigen Gestalt liest. Meine Grille mit etwas deutlicherer Pronunciation der Hauptidee abgerechnet, wüßte ich nun in der That nichts mehr, was vermißt werden könnte. Stände indeß nicht „Lehrjahre“ auf dem Titel, so würde ich den didaktischen Theil in diesem achten Buche für fast zu überwiegend halten. Mehrere philosophische Gedanken haben jetzt offenbar an Klarheit und Faßlichkeit gewonnen.

In der unmittelbaren Scene nach Mignon's Tod fehlt nun auch nichts mehr, was das Herz in diesem Augenblick fordern kann; nur hätte ich gewünscht, daß der Uebergang zu einem neuen Interesse mit einem neuen Capitel möchte bezeichnet worden sein.

Der Marchese ist jetzt recht befriedigend eingeführt. Der Graf macht sich vortrefflich, Jarno und Lothario haben bei Gelegenheit der neuen Zusätze auch an Interesse gewonnen.

23. October 1796.

Der Beschluß Meister's hat meine Schwägerin sehr gerührt, und ich finde auch hier meine Erwartung von dem, was den Haupteffect macht, bestätigt. Immer ist es doch das Pathetische, was die Seele zuerst in Anspruch nimmt; erst späterhin vereinigt sich das Gefühl zum Genuß des ruhigen Schönen. Mignon wird wahrscheinlich bei jedem ersten und auch zweiten Lesen die tiefste Furche zurücklassen; aber ich glaube doch, daß es Ihnen gelungen sein wird, wornach Sie strebten — diese pathetische Rührung in eine schöne aufzulösen.

28. November 1796.

Humboldt's Erinnerungen gegen den Körner'schen Brief[1]) scheinen mir nicht unbedeutend, obgleich er, was den Charakter

1) Den Schiller unterm 18. November an Goethe gesandt und mit folgenden Worten begleitet hatte: „Hier lege ich Ihnen einen weitläufigen Brief von Körner über „Meister“ bei, der sehr viel Schönes und Gutes enthält. Sie senden ihn mir wol gleich durch das Botenmädchen wieder, da ich ihn gerne copiren lassen und für das zwölfte Stück der „Horen“ brauchen möchte, wenn Sie nichts dagegen haben.“

des Meister betrifft, auf der entgegengesetzten Seite zu weit zu gehen scheint. Körner hat diesen Charakter zu sehr als den eigentlichen Held des Romans betrachtet; der Titel und das alte Herkommen, in jedem Roman ꝛc. einen Helden haben zu müssen, hat ihn verführt. Wilhelm Meister ist zwar die nothwendigste, aber nicht die wichtigste Person; eben das gehört zu den Eigenthümlichkeiten Ihres Romans, daß er keine solche wichtigste Person hat und braucht. An ihm und um ihn geschieht Alles, aber nicht eigentlich seinetwegen; eben weil die Dinge um ihn her die Energien, er aber die Bildsamkeit darstellt und ausdrückt, so muß er ein ganz ander Verhältniß zu den Mitcharakteren haben, als der Held in andern Romanen hat.

Hingegen finde ich Humboldt gegen diesen Charakter auch viel zu ungerecht, und ich begreife nicht recht, wie er das Geschäft, das der Dichter sich in dem Roman aufgab, wirklich für geendet halten kann, wenn der Meister das bestimmungslose und gehaltlose Geschöpf wäre, wofür er ihn erklärt. Wenn nicht wirklich die Menschheit, nach ihrem ganzen Gehalt, in dem Meister hervorgerufen und ins Spiel gesetzt ist, so ist der Roman nicht fertig, und wenn Meister dazu überhaupt nicht fähig ist, so hätten Sie diesen Charakter nicht wählen dürfen. Freilich ist es für den Roman ein zarter und heikliger Umstand, daß er in der Person des Meister weder mit einer entschiedenen Individualität, noch mit einer durchgeführten Idealität schließt, sondern mit einem Mitteldinge zwischen beiden. Der Charakter ist individual, aber nur den Schranken und nicht dem Gehalt nach, und er ist ideal, aber nur dem Vermögen nach. Er versagt uns sonach die nächste Befriedigung, die wir fordern (die Bestimmtheit), und verspricht uns eine höhere und höchste, die wir ihm aber auf eine ferne Zukunft creditiren müssen.

89.

Bemerkungen Schiller's zu einem Aufsatz Körner's über Musik.[1])

p. 3. Wahl des Stoffs) Die Frage, was in der Musik darstellungswürdig sey geht eigentlich nicht den Stoff, sondern die Behandlung an. Ueber den Stoff kann dem Musiker so wenig als irgend einem andern Künstler etwas vorgeschrieben werden. Wenn gefragt würde, ob der Künstler den Zorn, die Eifersucht etc. darstellen könne, so würde es den Stoff betreffen. Ob er aber in der Schilderung des Zorns oder der Eifersucht

1) Es gereicht uns zur Genugthuung, in den obigen Bemerkungen eine, wenn auch nicht umfangreiche, Reliquie von Schiller mittheilen zu können, deren Vorhandensein zwar bekannt, von der jedoch bisher nur ein Bruchstück veröffentlicht worden ist. Wir drucken dieselbe ganz in der Form ab, wie sie in Schiller's eigner Handschrift (Eigenthum des Herrn Geheimen Ober-Regierungs-Rath von Loeper) vor uns liegt, ohne irgend eine Aenderung der Orthographie und Interpunction; nur in Bezug auf die Eigenthümlichkeit Schiller's, deutsche Worte oft mit lateinischen oder auch deutschen und lateinischen Buchstaben zugleich zu schreiben, sind wir vom Original abgewichen.

Zur Geschichte dieser Bemerkungen theilen wir einige Stellen aus dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner mit:

Schiller an Körner, 1. September 1794: „Auf Deine Zusage wegen der musikalischen Abhandlung baue ich; denn Du bist hier ganz in Deinem Elemente" ...

Körner an Schiller, 10. September 1794: „An die Musik habe ich schon gedacht und sammle jetzt an Materialien." ...

Schiller, 29. December 1794: „... Du kannst mich durch einen Aufsatz, den Du binnen jetzt und drei Wochen für die „Horen" giebst, aus einer wirklichen Verlegenheit reißen ... Ich komme ... in dem ersten Stück in eine gedrängte Lage, ... Ich rufe also: Herr, hilf mir, oder ich sinke! ... Sonst würde mir etwas über die Musik das Willkommenste sein." — ...

Körner, 2. Januar 1795: „... bei genauer Prüfung meiner Materialien für die Musik habe ich ... Stoff genug gefunden, um Dir jetzt einen Aufsatz: Ueber das Ideal des Charakters in der musikalischen Darstellung, liefern zu können. An diese Arbeit mache ich mich sogleich" ...

Schiller, 5. Februar: „Nur ein paar Worte für heute, um Dir zu sagen, daß Dein Aufsatz mir große Freude gemacht hat. Er enthält herrliche Ideen, die so fruchtbar als neu sind und mich doppelt freuen, da sie dem, was ich über die Kunst überhaupt bei mir festgesetzt habe, so unerwartet begegnen.

„Ich bin eben daran, Dir einige Ideen mitzutheilen, die dieser Aufsatz in mir rege machte, und zugleich einige Bedenken, die ich dagegen habe, vorzutragen. Sie betreffen den mittleren Theil des Aufsatzes, der mehrere Dunkelheit für mich und auch für Humboldt hat, und denen vielleicht noch könnte abgeholfen werden. Zeit und Frist kann ich Dir geben, denn zu dem zweiten Stücke wäre es ohnehin zu spät; und wenn ich ihn erst in achtzehn Tagen von hier ab-

das Pathos oder das Ethos darzustellen habe, das ist eine Frage, die sich auf die Behandlung bezieht. Ich riethe daher, von pag 3 unten biß exclusive p. 6. oben alles wegzulaßen, weil dadurch leicht nur eine Irrung entstehen könnte, da die Sache übrigens an sich klar ist.

p. 8 und folgende) Hier ist idealisieren mit veredeln gleichbedeutend gebraucht, welches zu falschen Begriffen führen kann. Nicht deßwegen, weil sich die Leidenschaft an sich nicht

---

sende, kann ich ihn noch in das dritte bringen. Nächsten Posttag erhältst Du ihn mit meinen Bemerkungen.

„Er ist sehr gut geschrieben, in einem so männlichen, ruhigen und gehaltenen Ton; nur, wie gesagt, fehlt es der Mitte an einiger Klarheit, deren Mangel nicht blos am Ausdrucke, sondern auch an Auslassung nothwendiger Sätze liegen mag. Ich möchte gern, daß Dein erster Aufsatz in den „Horen" gleich den Meister ankündigte; und dieser Aufsatz hat alle Erfordernisse dazu, sobald Du ihn von jenen Dunkelheiten befreien willst. Es würde gar nichts schaden, wenn Du hier und da mehr ins Detail gehen und einige Anschauungen unterlegen könntest. Auch däucht mir und Humboldt, daß Du über gewisse allgemeine Begriffe leichter hinweggehen könntest: da doch weder der Ort noch die Gelegenheit erlaubt, so viel zur Deduction derselben zu sagen, daß sie dem weniger kundigen Leser genug einleuchten — doch davon in meinem Nächsten."

Körner, 10. Februar: „Daß Dir mein Aufsatz gefällt, wird mir Lust machen, Dir bald wieder etwas zu schicken. Sehr gern will ich nachhelfen, wo Du mich auf Lücken und Dunkelheiten aufmerksam machst" . . .

Schiller, 23. Februar: „Da der Aufsatz . . . unmöglich mehr in das dritte Stück hätte kommen können, . . . so ließ ich ihn um so eher ein paar Tage warten. Gegenwärtig ist er in Herder's Händen . . ."

Schiller, 2. März: „Hier Herder's Urtheil über Deine Abhandlung: ein gnädiges Cabinetsschreiben von Seiner Herder'schen Eminenz." — . . .

Schiller, 10. März: „Hier hast Du ein paar Worte [Schiller meint damit die obigen Bemerkungen] über Deinen Aufsatz. Gern hätte ich mich weitläufiger eingelassen, aber es war unmöglich, ohne tief ins Detail zu gehen, welches mir in einer Materie von dieser fremden Natur nicht leicht gewesen wäre. Sieh nun, ob Du unter meinen Bemerkungen etwas findest, was Du brauchen kannst. Vor Allem empfehle ich Dir meine letzte Anmerkung, und dann auch dieses: daß Du von Seite dreißig bis vierzig mehr Klarheit und Anschaulichkeit in Deinen Vortrag bringen mögest."

Körner, 15. März: „Ich habe drei Briefe von Dir vor mir, wovon die beiden letzten mit dem zweiten Stücke der „Horen" und mit meinem Aufsatze angekommen sind. — Herder's Aeußerung über meinen Aufsatz hast Du wahrscheinlicherweise beim Einpacken der Horen vergessen. Ich fand sie nicht. — Von Deinen und Humboldt's Bemerkungen werde ich nach Möglichkeit Gebrauch machen. Nur wird es mich einige Zeit kosten, wenn ich Eure Forderungen von Evidenz befriedigen soll.

„Ich glaube wohl, daß sich manches Interessante über Musik sagen läßt, was nicht in diesem Aufsatze steht; aber Vieles habe ich absichtlich nicht berührt. — Unter dem, was Du den Stoff der Musik nennst, kann ich mir nichts Anderes denken, als Rhythmus, Melodie und Harmonie. Die Macht der Musik beruht meines Erachtens weder auf dem körperlichen (sinnlichen), noch auf dem geistigen (intellectuellen) Theile allein, sondern auf beiden zugleich; weil sie auf

veredeln läßt, sondern deßwegen, weil sie keinen nothwendigen Character annehmen kann, weil sie bloß unter empirischen Gesetzen steht, ist sie des Künstlers unwerth. Etwas Idealisieren heißt mir nur, es aller seiner zufälligen Bestimmungen entkleiden und ihm den Character innerer Nothwendigkeit beylegen. Das Wort veredeln erinnert immer an verbeßern, an eine moralische Erhebung. — Der Teufel, idealisiert, müßte moralisch schlimmer werden, als er es ohne das wäre.

Ich vermiße daher bei der hier aufgestellten Deduction des Idealischen in der Musik den Hauptsatz: daß die bloße Leidenschaft darum nicht idealisiert werden könne, weil sie keinen nothwendigen Character hat, sondern wie alles Materielle in jedem Individuum einen andern Character annimmt.

S. 13. muß durch seine eigne Phantasie beschränkt) Dieser Satz müßte entweder nicht aufgestellt oder gerechtfertigt werden. So wie er da steht, hat er kein Fundament, und der gewöhnliche Leser begreift seine Wahrheit nicht.

Wodurch wird das Ideal unendlich? Nicht dadurch, daß es unserer Willkühr freyes Spiel läßt, sondern dadurch daß es aus der Zeit tritt. Aus der Zeit tritt es, weil es in keiner einzelnen

---

den Menschen, als ein *sinnlich-vernünftiges* Wesen wirkt. Diese Wirkung gründet sich aber auf physiologische und anthropologische Principien, über die ich zur Zeit noch sehr wenig zu sagen weiß.

„Daß zum Stoffe der Musik eine *ästhetische Form* hinzukommen muß, bedarf wol kaum eines Beweises. Sonst wäre sie ja gar nicht als *Kunst* anzusehen und könnte nichts *darstellen*. — Die kunstmäßige Behandlung eines jeden Theils des musikalischen Stoffs (des Rhythmus, der Melodie und Harmonie) fordert eine ausführliche Theorie, die, wenn sie einigermaßen befriedigend sein sollte, für einen Journalauffsatz zu weitläufig und für die „Horen“ zu trocken werden würde. Ich vermied also vorsätzlich, was zur *Theorie der Darstellung* gehört, und beschäftigte mich blos mit dem *darzustellenden Objecte*. Was ich besonders einschärfen wollte, war der Satz: daß nicht die *Leidenschaft* sondern der *Charakter* das Object der musikalischen Darstellung sein müsse. Ich wünschte die gangbaren Begriffe über den *Zweck* der Tonkunst zu berichtigen. An Vorschriften über die *Mittel* schien es mir weniger zu fehlen.

„Es käme also darauf an, ob ich ausgeführt hätte, daß es der Musik *vortheilhaft* und *möglich* sei, den Charakter zum Objecte zu wählen?

„Der Schluß, den Du zu kurz findest, sollte blos Winke enthalten, aus denen die *Möglichkeit* der Charakterdarstellung nach den vorher angegebenen Forderungen sich abnehmen ließe. *Vorschriften* über die Charakterdarstellung würden mich viel zu weit führen, wenn ich nichts Seichtes liefern wollte.“

Körner, 27. April: „Endlich kann ich Dir meinen Aufsatz in seiner neuen Gestalt schicken. Er hat mich weit mehr Zeit gekostet, als ich mir vorstellte, und gleichwol bin ich noch immer nicht damit zufrieden.“ . . .

Schiller, 4. Mai: „Zu meiner großen Freude erhielt ich gestern Deinen Aufsatz, und heute sende ich ihn ab.“ . . .

Im 5. Stück der „Horen“ von 1795 erschien der Aufsatz bereits gedruckt.

Determination erscheint, sondern bloß das Vermögen zu unendlich vielen Bestimmungen sichtbar macht. So das Ideal der Menschheit in der bildenden Kunst. Es ist deßwegen unendlich, weil es in keinem einzelnen transitorischen Zustande erscheint, sondern bloß die reine Menschheit d. h. die Möglichkeit aller Aeußerungen derselben darstellt u. s. f.

S. 17. Gehalt und Bestimmtheit) Ich würde lieber sagen Unbegrenztheit und Begrenzung, oder Allgemeinheit und Individualität; denn Gehalt und Bestimmtheit sind einander gar nicht entgegengesetzt; vielleicht könnte man auch sagen, unendliche Bestimmbarkeit und vollständige Bestimmtheit, denn das ist der Character des Ideals.

Ueberhaupt würdest Du Dich, däucht mir, dieser beyden Begriffe: Bestimmbarkeit und Bestimmtheit bey Deinem Gegenstand mit Nutzen bedient haben.

S. 18. Mit den Umrissen des Bildes verschwindet die Gestalt und nichts bleibt übrig als der Gedanke) Das verstehe ich nicht. Der Gedanke selbst ist bloß die Einheit des Umrisses, und muß nothwendig mit dem Umriß verschwinden. Nimm den Umriß von einem Triangel weg, so wird nicht bloß das Bild sondern auch[1]) der Begriff aufgehoben.

S. 30. (Eine Reyhe von Veränderungen —) Von da an biß Seite 40. finde ich viele Dunkelheiten, die durch strengere Bestimmung der Begriffe Leben, Lebendes Wesen, Welt des lebenden Wesens, Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit u. s. f. gehoben werden könnten. Beyspiele würden dieser zu abstrakt ausgefallenen Deduction gute Dienste thun.

Wie die Selbstthätigkeit und die Empfänglichkeit durch die musikalische Darstellung versinnlicht werde, davon hören wir gar nichts hier. Ist es bloß durch Einheit und Mannichfaltigkeit? so sollte dieß wenigstens spezieller auf die Musik angewendet werden.

S. 33. (Sinnliches in der Zeit.) Ist unbestimmt gesagt. Alles Sinnliche ist in der Zeit, und alles was in der Zeit ist ist sinnlich.

S. 37. (Männl oder weibl. Ideal) Wie kommt dieses hieher? Entweder es sollte mehr ausgeführt oder gar nicht berührt seyn.

Was nach S. 40 folgt biß hinaus ist zu geeilt und mehr von ferne angedeutet als entwickelt. Und doch erwartet man gerade

1) Hier ist ein Stückchen des Original-Manuscripts abgeschnitten und sind die Worte „der Begriff aufgehoben“ von anderer Hand beigeschrieben.

hier mehr Befriedigung, weil nun die Anwendung jener allgemeinen Begriffe auf die Tonkunst und ihre Wirkungen folgen sollte. Es würde also sehr wohl gethan seyn, hier mehr ins Detail zu gehen.

Was ich indeß vorzüglich vermißte, und daher zu beherzigen bitte, ist der materielle Theil der Musik, auf welchem allein ihre ganze specifische Macht beruht. Es ist doch sonderbar, daß eigentlich im ganzen Aufsatz nur von den aesthetischen Wirkungen der Musik, die sie mehr oder weniger mit jeder aesthetischen Kunst gemein hat, aber gar kein Wort von ihrer eigenthümlichen Wirkung, die in der specifischen Eigenthümlichkeit Ihres körperlichen Theils, des Tons beruht, die Rede ist. Alles was Du sagtest müßte sich eben so gut auf Farben Claviere, auf Tanzkunst etc. angewendet werden können.

Offenbar beruht die Macht der Musik auf ihrem körperlichen materiellen Theil. Aber weil in dem Reich der Schönheit alle Macht insofern sie blind ist, aufgehoben werden soll, so wird die Musik nur aesthetisch durch Form. Die Form aber macht keineswegs, daß sie als Musik wirkt, sondern bloß, daß sie bey ihrer musicalischen Macht ästhetisch wirkt. Ohne Form würde sie über uns blind gebieten; ihre Form rettet unsre Freyheit. Aber die Freyheit macht das aesthetische allein nicht aus, sondern die Freyheit, insofern sie sich im Leiden behauptet. Dieses Leiden wird hier hervorgebracht durch den Ton, dessen Einfluß auf uns und Affinität mit unsern Leidenschaften lediglich auf Naturgesetzen beruht. Im aesthetischen aber sollen zugleich mit Naturgesetzen auch Freyheitsgesetze herrschen. Daher die Nothwendigkeit des Characters in der Musik, wenn sie als schöne Kunst wirken soll.

Nimmst Du der Musik alle Form, so verliert sie zwar alle ihre aesthetische aber nicht alle ihre musikalische Macht.

Nimmst Du ihr allen Stoff, und behältst bloß ihren reinen Theil, so verliert sie zugleich ihre aesthetische und ihre Musikalische Macht, und wird bloß ein Objekt des Verstandes. Dieß beweißt also, daß auf ihren körperlichen Theil mehr Rücksicht genommen werden muß, als Du genommen hast.

Eben so urtheilte auch Humboldt, und Göthe. Ich wünschte also, daß Du, wär es auch nur im Vorbeygehen, die eigenthümliche Macht der Musik, die bloß auf ihrer Materie beruht, noch berühren möchtest.

90.

Ueber epische und dramatische Dichtung.

Von

Goethe und Schiller.[1])

Der Epiker und Dramatiker sind Beide den allgemeinen poetischen Gesetzen unterworfen, besonders dem Gesetze der Einheit und dem Gesetze der Entfaltung; ferner behandeln sie Beide ähnliche Gegenstände und können Beide alle Arten von Motiven brauchen; ihr großer wesentlicher Unterschied beruht aber darin, daß der Epiker die Begebenheit als vollkommen vergangen vorträgt und der Dramatiker sie als vollkommen gegenwärtig darstellt. Wollte man das Detail der Gesetze, wonach Beide zu handeln haben, aus der Natur des Menschen herleiten, so müßte man sich einen Rhapsoden und einen Mimen, Beide als Dichter, Jenen mit seinem ruhig horchenden, Diesen mit seinem ungeduldig schauenden und hörenden Kreise umgeben, immer vergegenwärtigen, und es würde nicht schwer fallen, zu entwickeln, was einer jeden von diesen beiden Dichtarten am Meisten frommt, welche Gegenstände jede vorzüglich wählen, welcher Motive sie sich vorzüglich bedienen wird; ich sage: vorzüglich; denn, wie ich schon zu Anfang bemerkte, ganz ausschließlich kann sich keine etwas anmaßen.

Die Gegenstände des Epos und der Tragödie sollten rein menschlich, bedeutend und pathetisch sein, die Personen stehen am Besten auf einem gewissen Grade der Cultur, wo die Selbstthätigkeit noch auf sich allein angewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt. Die Sagen aus der heroischen Zeit der Griechen waren in diesem Sinne den Dichtern besonders günstig.

---

1) Erschien zuerst unter obiger Ueberschrift und in der von uns mitgetheilten Gestalt in: „Ueber Kunst und Alterthum. Von Goethe", sechsten Bandes erstes Heft (S. 1—26), 1827, sodann 1829 in dem „Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe". Im März 1797 war Goethe in Jena und hatte bei diesem Besuche über Schiller's Plan zum „Wallenstein", über „Herrmann und Dorothea", sowie über den Plan zu einem neuen epischen Gedicht, „Die Jagd", eingehend mit Schiller gesprochen. Der Briefwechsel aus dem April enthält die ersten Grundlagen zu obigem Aufsatz. Den 28. April schreibt Goethe: „Ich habe indessen über unsere bisherigen Verhandlungen einen kleinen Aufsatz aus Ihren Briefen gemacht; arbeiten Sie doch die Sache weiter aus, sie ist uns Beiden in theoretischer und praktischer Hinsicht jetzt die wichtigste."

Wir folgen in unserm obigen Abdruck dem von dem „Briefwechsel" hie und da abweichenden Wortlaut in „Kunst und Alterthum".

Das epische Gedicht stellt vorzüglich persönlich beschränkte Thätigkeit, die Tragödie persönlich beschränktes Leiden vor; das epische Gedicht den außer sich wirkenden Menschen: Schlachten, Reisen, jede Art von Unternehmung, die eine gewisse sinnliche Breite fordert; die Tragödie den nach innen geführten Menschen, und die Handlungen der ächten Tragödie bedürfen daher nur weniges Raums.

Der Motive kenne ich fünferlei Arten:

1) vorwärtsschreitende, welche die Handlung fördern; deren bedient sich vorzüglich das Drama;

2) rückwärtsschreitende, welche die Handlung von ihrem Ziele entfernen; deren bedient sich das epische Gedicht fast ausschließlich;

3) retardirende, welche den Gang aufhalten oder den Weg verlängern; dieser bedienen sich beide Dichtarten mit dem größten Vortheile;

4) zurückgreifende, durch die dasjenige, was vor der Epoche des Gedichts geschehen ist, hereingehoben wird;

5) vorgreifende, die dasjenige, was nach der Epoche des Gedichts geschehen wird, anticipiren; beide Arten braucht der epische so wie der dramatische Dichter, um sein Gedicht vollständig zu machen.

Die Welten, welche zum Anschauen gebracht werden sollen, sind beiden gemein:

1) die physische, und zwar erstlich die nächste, wozu die dargestellten Personen gehören und die sie umgiebt. In dieser steht der Dramatiker meist auf einem Punkte fest, der Epiker bewegt sich freier in einem größern Local; zweitens die entferntere Welt, wozu ich die ganze Natur rechne. Diese bringt der epische Dichter, der sich überhaupt an die Imagination wendet, durch Gleichnisse näher, deren sich der Dramatiker sparsamer bedient;

2) die sittliche ist beiden ganz gemein und wird am Glücklichsten in ihrer physiologischen und pathologischen Einfalt dargestellt;

3) die Welt der Phantasien, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle und Schicksale. Diese steht beiden offen, nur versteht sich, daß sie an die sinnliche herangebracht werde; wobei denn für die Modernen eine besondere Schwierigkeit entsteht, weil wir für die Wundergeschöpfe, Götter, Wahrsager und Orakel der Alten, so sehr es zu wünschen wäre, nicht leicht Ersatz finden.

Die Behandlung im Ganzen betreffend wird der Rhapsode,

der das vollkommen Vergangene vorträgt, als ein weiser Mann erscheinen, der in ruhiger Besonnenheit das Geschehene übersieht; sein Vortrag wird dahin zwecken, die Zuhörer zu beruhigen, damit sie ihm gern und lange zuhören; er wird das Interesse egal vertheilen, weil er nicht im Stande ist, einen allzu lebhaften Eindruck geschwind zu balanciren; er wird nach Belieben rückwärts und vorwärts greifen und wandeln; man wird ihm überall folgen; denn er hat es nur mit der Einbildungskraft zu thun, die sich ihre Bilder selbst hervorbringt und der es auf einen gewissen Grad gleichgiltig ist, was für welche sie aufruft. Der Rhapsode sollte als ein höheres Wesen in seinem Gedicht nicht selbst erscheinen; er läse hinter einem Vorhange am Allerbesten, so daß man von aller Persönlichkeit abstrahirte und nur die Stimme der Musen im Allgemeinen zu hören glaubte.

Der Mime dagegen ist gerade in dem entgegengesetzten Fall; er stellt sich als ein bestimmtes Individuum dar, er will, daß man an ihm und seiner nächsten Umgebung ausschließlich Theil nehme, daß man die Leiden seiner Seele und seines Körpers mitfühle, seine Verlegenheiten theile und sich selbst über ihn vergesse. Zwar wird auch er stufenweise zu Werke gehen; aber er kann viel lebhaftere Wirkungen wagen, weil bei sinnlicher Gegenwart auch sogar der stärkere Eindruck durch einen schwächern vertilgt werden kann. Der zuschauende Hörer muß von Rechts wegen in einer stäten sinnlichen Anstrengung bleiben, er darf sich nicht zum Nachdenken erheben, er muß leidenschaftlich folgen, seine Phantasie ist ganz zum Schweigen gebracht, man darf keine Ansprüche an sie machen, und selbst was erzählt wird, muß gleichsam darstellend vor die Augen gebracht werden.

Goethe an Schiller.

In der Beilage erhalten Sie meinen Aufsatz, den ich zu beherzigen, anzuwenden, zu modificiren und zu erweitern bitte. Ich habe mich seit einigen Tagen dieser Kriterien beim Lesen der Ilias und des Sophokles bedient, so wie bei einigen epischen und tragischen Gegenständen, die ich in Gedanken zu motiviren versuchte, und sie haben mir sehr brauchbar, ja entscheidend geschienen.

Es ist mir dabei recht aufgefallen, wie es kommt, daß wir Modernen die Genres so sehr zu vermischen geneigt sind, ja daß wir gar nicht einmal im Stande sind, sie von einander zu unter-

scheiden. Es scheint nur daher zu kommen, weil die Künstler, die eigentlich die Kunstwerke innerhalb ihrer reinen Bedingungen hervorbringen sollten, jenem Streben der Zuschauer und Zuhörer, Alles völlig wahr zu finden, gefällig nachgeben. Meyer hat bemerkt, daß man alle Arten der bildenden Kunst hat bis zur Malerei hinantreiben wollen, indem diese durch Haltung und Farben die Nachahmung als völlig wahr darstellen kann. So sieht man auch im Gang der Poesie, daß Alles zum Drama, zur Darstellung des vollkommen Gegenwärtigen sich hindrängt. So sind die Romane in Briefen völlig dramatisch; man kann deswegen mit Recht förmliche Dialoge, wie auch Richardson gethan hat, einschalten; erzählende Romane, mit Dialogen untermischt, würden dagegen zu tadeln sein.

Sie werden hundertmal gehört haben, daß man nach Lesung eines guten Romans gewünscht hat, den Gegenstand auf dem Theater zu sehen, und wie viel schlechte Dramen sind daher entstanden! Ebenso wollen die Menschen jede interessante Situation gleich in Kupfer gestochen sehen; damit nur ja ihrer Imagination keine Thätigkeit übrig bleibe, so soll Alles sinnlich wahr, vollkommen gegenwärtig, dramatisch sein, und das Dramatische selbst soll sich dem wirklich Wahren völlig an die Seite stellen. Diesen eigentlich kindischen, barbarischen, abgeschmackten Tendenzen sollte nun der Künstler aus allen Kräften widerstehen, Kunstwerk von Kunstwerk durch undurchdringliche Zauberkreise sondern, jedes bei seiner Eigenschaft und seinen Eigenheiten erhalten, so wie es die Alten gethan haben und dadurch eben solche Künstler wurden und waren. Aber wer kann sein Schiff von den Wellen sondern, auf denen es schwimmt? Gegen Strom und Wind legt man nur kleine Strecken zurück.

So war z. B. bei den Alten das Basrelief ein nur wenig erhobenes Werk, eine flache geschmackvolle Andeutung eines Gegenstandes auf einer Fläche; allein dabei konnte der Mensch nicht bleiben: es wurde halb erhoben, ganz erhoben, Glieder abgesondert, Figuren abgesondert, Perspective angebracht, Straßen, Wolken, Berge und Landschaften vorgestellt; und weil nun auch dies durch Menschen von Talent geschah, so fand das völlig Unzulässige desto eher Eingang, als man es dadurch gerade dem ungebildeten Menschen um so mehr nach seinem Sinne machte. So kommt unter Meyer's Abhandlung die sehr artige, hierher gehörige Geschichte vor, wie man in Florenz die aus Thon gebildeten Figuren erst glasirt, dann einfärbig, endlich mehrfärbig gemalt und emaillirt hat.

Um nun zu meinem Aufsatze zurückzukommen, so habe ich den darin aufgestellten Maaßstab an Herrmann und Dorothea gehalten und bitte Sie, desgleichen zu thun, wobei sich ganz interessante Bemerkungen machen lassen, als z. B.:

1) daß kein ausschließlich episches Motiv, das heißt kein retrogradirendes, sich darin befinde, sondern daß nur die vier andern, welche das epische Gedicht mit dem Drama gemein hat, darinne gebraucht sind;

2) daß es nicht außer sich wirkende, sondern nach innen geführte Menschen darstellt und sich auch dadurch von der Epopöe entfernt und dem Drama nähert;

3) daß es sich mit Recht der Gleichnisse enthält, weil bei einem mehr sittlichen Gegenstande das Zudringen von Bildern aus der physischen Natur nur mehr lästig gewesen wäre;

4) daß es aus der dritten Welt, ob es gleich nicht auffallend ist, noch immer genug Einfluß empfangen hat, indem das große Weltschicksal theils wirklich, theils durch Personen, symbolisch, eingeflochten ist und von Ahnung, von Zusammenhang einer sichtbaren und unsichtbaren Welt doch auch leise Spuren angegeben sind, welches zusammen nach meiner Ueberzeugung an die Stelle der alten Götterbilder tritt, deren physisch-poetische Gewalt freilich dadurch nicht ersetzt wird.

Schließlich muß ich noch von einer sonderbaren Aufgabe melden, die ich mir in diesen Rücksichten gegeben habe, nämlich zu untersuchen: ob zwischen Hektor's Tod und der Abfahrt der Griechen von der Trojanischen Küste noch ein episches Gedicht inne liege oder nicht; ich vermuthe fast das Letzte, und zwar aus folgenden Ursachen:

1) weil sich nichts Retrogradirendes findet, sondern Alles unaufhaltsam vorwärts schreitet;

2) weil alle noch einigermaßen retardirende Vorfälle das Interesse auf mehrere Menschen zerstreuen und, obgleich in einer großen Masse, doch Privatschicksalen ähnlich sehn. Der Tod des Achilles scheint mir ein herrlich tragischer Stoff, der Tod des Ajax, die Rückkehr des Philoktet sind uns von den Alten noch übrig geblieben. Polyxena, Hekuba und andere Gegenstände aus dieser Epoche waren auch behandelt. Die Eroberung von Troja selbst ist, als ein Erfüllungsmoment eines großen Schicksals, weder episch noch tragisch und kann bei einer ächten epischen Behandlung nur immer vorwärts oder rückwärts in der Ferne gesehen werden. Virgil's rhetorisch-sentimentale Behandlung kann hier nicht in Betracht kommen.

So viel von dem, was ich gegenwärtig einsehe, salvo meliori; denn wenn ich mich nicht irre, so ist diese Materie, wie viele andere, eigentlich theoretisch unaussprechlich; was das Genie geleistet hat, sehen wir allenfalls; wer will sagen, was es leisten könnte oder sollte?[1]) G.

Schiller an Goethe.

Die Gegeneinanderstellung des Rhapsoden und Mimen nebst ihrem beiderseitigen Auditorium scheint mir ein sehr glücklich gewähltes Mittel, um der Verschiedenheit beider Dichtarten beizukommen. Schon diese Methode allein reichte hin, einen groben Mißgriff in der Wahl des Stoffs für die Dichtart oder der Dichtart für den Stoff unmöglich zu machen. Auch die Erfahrung bestätigt es; denn ich wüßte nicht, was Einen bei einer dramatischen Ausarbeitung so streng in den Grenzen der Dichtart hielte und, wenn man daraus getreten, so sicher darein zurückführte, als eine möglichst lebhafte Vorstellung der wirklichen Repräsentation der Bretter, eines angefüllten und bunt gemischten Hauses, wodurch die affectvolle unruhige Erwartung, mithin das Gesetz des intensiven und rastlosen Fortschreitens und Bewegens Einem so nahe gebracht wird.

Ich möchte noch ein zweites Hilfsmittel zur Anschaulichmachung dieses Unterschieds in Vorschlag bringen. Die dramatische Handlung bewegt sich vor mir, um die epische bewege ich mich selbst, und sie scheint gleichsam stille zu stehen. Nach meinem Bedünken liegt viel in diesem Unterschied. Bewegt sich die Begebenheit vor mir, so bin ich streng an die sinnliche Gegenwart gefesselt, meine Phantasie verliert alle Freiheit, es entsteht und erhält sich eine fortwährende Unruhe in mir, ich muß immer beim Objecte bleiben, alles Zurücksehen, alles Nachdenken ist mir versagt, weil ich einer fremden Gewalt folge. Beweg' ich mich um die Begebenheit, die mir nicht entlaufen kann, so kann ich einen ungleichen Schritt halten, ich kann nach meinem subjectiven Bedürfniß mich länger oder kürzer verweilen, kann Rückschritte machen oder Vorgriffe thun u. s. f. Es stimmt dieses auch sehr gut mit dem Begriff des V e r g a n g e n s e i n s, welches als stillestehend gedacht werden kann, und mit dem Begriff des Er-

---

1) Der Brief ist nach dem Briefwechsel, 3. Ausg. I. S. 413, zu datiren: Weimar, den 23. December 1797; der nun folgende Brief Schiller's nach seinem Kalender: 26. December 1797.

zählens; denn der Erzähler weiß schon am Anfang und in der Mitte das Ende, und ihm ist folglich jeder Moment der Handlung gleichgeltend, und so behält er durchaus eine ruhige Freiheit.

Daß der Epiker seine Begebenheit als vollkommen vergangen, der Tragiker die seinige als vollkommen gegenwärtig zu behandeln habe, leuchtet mir sehr ein.

Ich setze noch hinzu: Es entsteht daraus ein reizender Widerstreit der Dichtung als Genus mit der Species derselben, der in der Natur wie in der Kunst immer sehr geistreich ist. Die Dichtkunst, als solche, macht Alles sinnlich gegenwärtig, und so nöthigt sie auch den epischen Dichter, das Geschehene zu vergegenwärtigen, nur daß der Charakter des Vergangenseins nicht verwischt werden darf. Die Dichtkunst, als solche, macht alles Gegenwärtige vergangen und entfernt alles Nahe (durch Idealität), und so nöthigt sie den Dramatiker, die individuell auf uns eindringende Wirklichkeit von uns entfernt zu halten und dem Gemüth eine poetische Freiheit gegen den Stoff zu verschaffen. Die Tragödie in ihrem höchsten Begriffe wird also immer zu dem epischen Charakter hinaufstreben und wird nur dadurch zur Dichtung. Das epische Gedicht wird ebenso zu dem Drama herunterstreben und wird nur dadurch den poetischen Gattungsbegriff ganz erfüllen; just das, was beide zu poetischen Werken macht, bringt beide einander nahe. Das Merkmal, wodurch sie specificirt und einander entgegengesetzt werden, bringt immer einen von beiden Bestandtheilen des poetischen Gattungsbegriffs ins Gedränge, bei der Epopöe die Sinnlichkeit, bei der Tragödie die Freiheit, und es ist also natürlich, daß das Contrepoids gegen diesen Mangel immer eine Eigenschaft sein wird, welche das specifische Merkmal der entgegengesetzten Dichtart ausmacht. Jede wird also der andern den Dienst erweisen, daß sie die Gattung gegen die Art in Schutz nimmt. Daß dieses wechselseitige Hinstreben zu einander nicht in eine Vermischung und Grenzverwirrung ausarte, das ist eben die eigentliche Aufgabe der Kunst, deren höchster Punkt überhaupt immer dieser ist, Charakter mit Schönheit, Reinheit mit Fülle, Einheit mit Allheit &c. zu vereinbaren.

Ihr „Herrmann" hat wirklich eine gewisse Hinneigung zur Tragödie, wenn man ihm den reinen strengen Begriff der Epopöe gegenüberstellt. Das Herz ist inniger und ernstlicher beschäftigt, es ist mehr pathologisches Interesse als poetische Gleichgiltigkeit darin. So ist auch die Enge des Schauplatzes, die Sparsamkeit

der Figuren, der kurze Ablauf der Handlung der Tragödie zugehörig. Umgekehrt schlägt Ihre „Iphigenie“ offenbar in das epische Feld hinüber, sobald man ihr den strengen Begriff der Tragödie entgegenhält. Von dem „Tasso“ will ich gar nicht reden. Für eine Tragödie ist in der „Iphigenie“ ein zu ruhiger Gang, ein zu großer Aufenthalt, die Katastrophe nicht einmal zu rechnen, welche der Tragödie widerspricht. Jede Wirkung, die ich von diesem Stücke theils an mir selbst, theils an Andern erfahren, ist, generisch, poetisch nicht tragisch gewesen, und so wird es immer sein, wenn eine Tragödie, auf epische Art, verfehlt wird. Aber an Ihrer „Iphigenie“ ist dieses Annähern ans Epische ein Fehler, nach meinem Begriff; an Ihrem „Herrmann“ ist die Hinneigung zur Tragödie offenbar kein Fehler, wenigstens dem Effecte nach ganz und gar nicht. Kommt dieses etwa davon, weil die Tragödie zu einem bestimmten, das epische Gedicht zu einem allgemeinen und freien Gebrauche da ist?

Für heute nichts mehr. Ich bin noch immer keiner ordentlichen Arbeit fähig, nur Ihr Brief und Aufsatz konnten mir unterdessen Beschäftigung geben. Leben Sie recht wohl!

S.

Goethe an Schiller.

So leid es mir thut, zu hören, daß Sie noch nicht ganz zur Thätigkeit hergestellt sind, ist es mir doch angenehm, daß mein Brief und Aufsatz Sie einigermaßen beschäftigt hat. Ich danke für den Ihrigen, der eine Sache noch weiter führt, an der uns so viel gelegen sein muß. Leider werden wir Neuern wol auch gelegentlich als Dichter geboren, und wir plagen uns in der ganzen Gattung herum, ohne recht zu wissen, woran wir eigentlich sind; denn die specifischen Bestimmungen sollten, wenn ich nicht irre, eigentlich von außen kommen und die Gelegenheit das Talent determiniren. Warum machen wir so selten ein Epigramm im griechischen Sinne? Weil wir so wenig Dinge sehen, die eins verdienen. Warum gelingt uns das Epische so selten? Weil wir keine Zuhörer haben. Und warum ist das Streben nach theatralischen Arbeiten so groß? Weil bei uns das Drama die einzig sinnlich reizende Dichtart ist, von deren Ausübung man einen gewissen gegenwärtigen Genuß hoffen kann.

Ich habe diese Tage fortgefahren, die Ilias zu studiren, um zu überlegen, ob zwischen ihr und der Odyssee nicht noch eine Epopöe inne liege. Ich finde aber eigentlich nur tragische Stoffe,

es sei nun, daß es wirklich so ist, oder daß ich nur den epischen nicht finden kann. Das Lebensende des Achill mit seinen Umgebungen ließe eine epische Behandlung zu und forderte sie gewissermaßen, wegen der Breite des zu bearbeitenden Stoffs. Nun würde die Frage entstehen, ob man wohl thue, einen tragischen Stoff allenfalls episch zu behandeln? Es läßt sich Allerlei dafür und dagegen sagen. Was den Effect betrifft, so würde ein Neuer, der für Neue arbeitet, immer dabei im Vortheil sein, weil man ohne pathologisches Interesse wol schwerlich sich den Beifall der Zeit erwerben wird. So viel für diesmal. Meyer arbeitet fleißig an seiner Abhandlung über die zur bildenden Kunst geeigneten Gegenstände; es kommt dabei Alles zur Sprache, was auch uns interessirt, und es zeigt sich, wie nah der bildende Künstler mit dem Dramatiker verwandt ist. Möchten Sie Sich doch recht bald erholen und ich zur Freiheit gelangen, Sie nächstens besuchen zu können.

d. 27. Decbr. 1797.

Schiller an Goethe.

Jena, d. 29. Dec. 1797.

Unser Freund Humboldt, von dem ich Ihnen hier einen langen Brief beilege, bleibt mitten in dem neugeschaffnen Paris seiner alten Deutschheit getreu und scheint nichts als die äußere Umgebung verändert zu haben. Es ist mit einer gewissen Art zu philosophiren und zu empfinden wie mit einer gewissen Religion: sie schneidet ab von außen und isolirt, indem sie von innen die Innigkeit vermehrt.

Ihr jetziges Geschäft, die beiden Gattungen zu sondern und zu reinigen, ist freilich von der höchsten Bedeutung; aber Sie werden mit mir überzeugt sein, daß, um von einem Kunstwerk Alles auszuschließen, was seiner Gattung fremd ist, man auch nothwendig Alles darin müsse einschließen können, was der Gattung gebührt. Und eben daran fehlt es jetzt. Weil wir einmal die Bedingungen nicht zusammenbringen können, unter welchen eine jede der beiden Gattungen steht, so sind wir genöthigt, sie zu vermischen. Gäb' es Rhapsoden und eine Welt für sie, so würde der epische Dichter keine Motive von dem tragischen zu entlehnen brauchen, und hätten wir die Hilfsmittel und intensiven Kräfte des griechischen Trauerspiels und dabei die Vergünstigung, unsere Zuhörer durch eine Reihe von sieben Repräsentationen

hindurchzuführen, so würden wir unsre Dramen nicht über die Gebühr in die Breite zu treiben brauchen. Das Empfindungsvermögen des Zuschauers und Hörers muß einmal ausgefüllt und in allen Punkten seiner Peripherie berührt werden; der Durchmesser dieses Vermögens ist das Maaß für den Poeten. Und weil die moralische Anlage die am Meisten entwickelte ist, so ist sie auch die forderndste, und wir mögen's auf unsre Gefahr wagen, sie zu vernachlässigen.

Wenn das Drama wirklich durch einen so schlechten Hang des Zeitalters in Schutz genommen wird, wie ich nicht zweifle, so müßte man die Reform beim Drama anfangen und durch Verdrängung der gemeinen Naturnachahmung der Kunst Luft und Licht verschaffen. Und dies, däucht mir, möchte unter Andern am Besten durch Einführung symbolischer Behelfe geschehen, die in Allem dem, was nicht zu der wahren Kunstwelt des Poeten gehört und also nicht dargestellt, sondern blos bedeutet werden soll, die Stelle des Gegenstandes verträten. Ich habe mir diesen Begriff vom Symbolischen in der Poesie noch nicht recht entwickeln können, aber es scheint mir viel darin zu liegen. Würde der Gebrauch desselben bestimmt, so müßte die natürliche Folge sein, daß die Poesie sich reinigte, ihre Welt enger und bedeutungsvoller zusammenzöge und innerhalb derselben desto wirksamer würde.

Ich hatte immer ein gewisses Vertrauen zur Oper, daß aus ihr wie aus den Chören des alten Bacchusfestes das Trauerspiel in einer edlern Gestalt sich loswickeln sollte. In der Oper erläßt man wirklich jene servile Naturnachahmung, und obgleich nur unter dem Namen von Indulgenz, könnte sich auf diesem Wege das Ideale auf das Theater stehlen. Die Oper stimmt durch die Macht der Musik und durch eine freiere harmonische Reizung der Sinnlichkeit das Gemüth zu einer schönern Empfängniß; hier ist wirklich auch im Pathos selbst ein freieres Spiel, weil die Musik es begleitet, und das Wunderbare, welches hier einmal geduldet wird, müßte nothwendig gegen den Stoff gleichgiltiger machen.

Auf Meyer's Aufsatz bin ich sehr begierig, es werden sich daraus unfehlbar viele Anwendungen auf die Poesie ergeben.

Nach und nach komme ich wieder in meine Arbeit; aber bei dieser schrecklichen Witterung ist es wirklich schwer, sein Gemüth elastisch zu erhalten.

Möchten Sie nun bald frei sein und mir Thätigkeit, Muth und Leben mitbringen! Leben Sie recht wohl! S.

91. Schema übe

Hauptgesetz: Dilettantismus ist unschuldiger

Fach.	Nutzen fürs Subject.	Schaden fürs Subject.	Nutzen fürs Ganze.	Schaden fürs Ganze.
Poesie. Lyrisch. Pragmatisch.	Aesthetische Ausbildung.	Flachheit.	Geselligkeit. Idealität.	Mittelmäßigkeit.
Zeichnen, Malen und Sculptur.	Ausbildung des Sehorgans, die complicirten Formen zu bemerken.		Strengere Forderung an Richtigkeit der Formen.	Falsche Kennerschaft.
Musik. Hervorbringung. Ausübung.	Zeitvertreib mit einem gewissen Ernst aus mechanischer Application. Ausbildung des Sinns.	Gedankenleerheit. Sinnlichkeit.	Gesellschaftlichkeit u. augenblickliche Verbindung ohne Interesse.	Schlechte Nachbarschaft. Leerheit.
Tanz.	Ausbildung des Körpers.	Falsche Bildung des Körpers.	Allgemeine Gesellschaftlichkeit mit Lebhaftigkeit.	Unmäßigkeit und wildes Vergnügen.
Architektur.	Richtung nach mathematischen Formen, die ins Aesthetische übergehen.	Nichtübergang zum Schönen u. vollständ. Gesetzlichen, welches doch bei dieser Kunst unerläßlich ist. Nicht so beim Tanz.	Findet nur in rohen Verhältnissen statt.	Nicht nützlich und nicht schön. Perennirende Unform und Verderbniß des Geschmacks.
Gartenkunst.	Ideales im Realen. Spazierengehen.	Phantastische und sentimentalische Nullität. Reales wird als ein Phantasiewerk behandelt.	Geselliges Local.	Vorliebnehmen mit dem Schein. Vermischung von Kunst u. Natur.
Theater.	Dem Tanz ähnlich. Anstand. Sprache. Gegenwart.	Carricatur der eignen Fehler wegen der Rollenwahl nach der Individualität.	Findet nur in rohen Verhältnissen statt.	Summa.

den Dilettantismus.[1])

ja er wirkt bildend in solchen Künsten, wo

Alte Zeit in Deutschland.	Neue Zeit	Ausland.
Pedantismus.	Schöngeisterei.	Französische Ausbildung in eigner Sprache (?). Latein der Engländer (?).
	Zeichnen nach der Natur.	Frankreich Miniatur. England Landschaften und Skizzen.
Größerer Einfluß aufs leidenschaftliche Leben durch tragbare Saiteninstrumente. Medium der Galanterie.	Klimpern.	Besonderer Fall in Italien, wo die größere Vocalität der Nation der Pfuscherei mehr widerstrebt. Gilt auch von bildenden Künsten.
Charakter u. symbolische Bedeutung.	Bauerntanz.	Französische Tänze gesellig und anständig. Refrains. Englische freier, ohne Refrains, sans façon. In Italien herrscht noch das Charakteristische und ist mehr Beziehung auf Kunst. Polnischer Tanz eine anständige Promenade in vornehmer Gesellschaft. Fandango und formalischer Tanz mechanisch, künstlich und sinnlich.
Keine Liebhaberei. Handwerk.	Reisen nach Italien und Frankreich und besonders Gartenliebhaberei haben diesen Dilettantismus sehr befördert.	
Bloße Rücksicht auf die Pflanzung selbst; Nützlichkeit.	Englischer Geschmack. Chinesischer.	
	Ursachen, warum diese Liebhaberei jetzt so überhand nimmt, Gelegenheit dazu.	In Frankreich weniger Pfuscherei beim Dilettantismus wegen ausgebildeter Sprache, Tanz und einer obligateren Theaterkunst.

---

1) Das vorstehende Schema erschien zuerst in der „Nachlese zu Schiller's Werken von Karl Hoffmeister," 4. Bd., 1841. Auf der Rückseite der Handschrift hat Schiller's Diener Rudolph angemerkt: „Jena, den 3. Mai 1799." Ueber die Entstehung und den Zweck des vorstehenden Schemas finden wir in Goethe's Annalen, 1799, folgende Notiz: „Erwarben nun auf diese Weise die Weimarischen Kunstfreunde sich einiges Zutrauen der Außenwelt, so war auch Schiller aufgeregt, unablässig die Betrachtung über Natur, Kunst und Sitten gemeinschaftlich anzustellen. Hier fühlten wir immer mehr die Nothwendigkeit von tabellarischer und symbolischer Behandlung. Wir zeichneten zusammen jene Temperamentenrose wiederholt; auch der nützliche und schädliche Einfluß des Dilettantismus auf alle Künste ward tabellarisch weiter ausgearbeitet, wovon die Blätter beidhändig noch vorliegen. Ueberhaupt wurden solche methodische Entwürfe durch Schiller's philosophischen Ordnungsgeist, zu welchem ich mich symbolisirend hinneigte, zur angenehmsten Unterhaltung. Man nahm sie von Zeit zu Zeit wieder auf, prüfte sie, stellte sie um, und so ist denn auch das Schema der Farbenlehre öfters bearbeitet worden."

Goethe's Schema über den Dilettantismus findet sich im vierten Theil von dessen „Nachgelassenen Werken" (1832) abgedruckt.

Hoffmeister berichtet über das Schiller'sche Manuscript, welches ihm vorlag: „Auch in das Schiller'sche Schema trug Goethe Einiges ein. So z. B. sind die Worte: Hervorbringung, Ausübung unter der Rubrik Musik von Goethe's Hand; auf der Rückseite des Foliobogens steht von Goethe geschrieben:

„1. Aeußerungstrieb:
Poesie.
2. Lusttrieb:
Musik.
Tanz.
3. Nachahmungstrieb:
Zeichnung.
Malerei.
Sculptur.
4. Bildungstrieb:
Architektur.
Gartenkunst.
Theater.

Poesie,
Zeichnung,
Malerei,
Sculptur,
Architektur,
Gartenkunst,
Musik,
Tanz,
Theater."

Vgl. auch Goethe an Schiller, den 29. Mai 1799: „Unsere Arbeiten über den Dilettantismus werden uns, wie ich voraussehe, in eine eigne Lage versetzen; denn es ist nicht möglich, die Unarten desselben deutlich einzusehen, ohne ungeduldig und unfreundlich zu werden. Ob ich das Schema sehr gefördert schicken oder bringen werde, ist noch eine sehr große Frage."

Desgl. am 22. Juni 1799: „Die Arbeit über den Dilettantismus .... ist von der größten Wichtigkeit, und es wird von Umständen und vom Zufall ab=

hängen, auf welche Weise sie zuletzt producirt wird. Ich möchte ihr gar zu gern auch eine poetische Form geben, theils um sie allgemeiner, theils um sie gefälliger wirken zu machen. Denn wie Künstler, Unternehmer, Vorkäufer, Käufer und Liebhaber jeder Kunst im Dilettantism ersoffen sind, das sehe ich erst jetzt mit Schrecken, da wir die Sache so sehr durchgedacht und dem Kinde einen Namen gegeben haben. Wir wollen mit der größten Sorgfalt unsere Schemata nochmals durcharbeiten, damit wir uns des ganzen Gehaltes versichern, und dann abwarten, ob uns das gute Glück eine Form zuweist, in der wir ihn aufstellen. Wenn wir dereinst unsere Schleusen ziehen, so wird es die grimmigsten Händel setzen; denn wir überschwemmen geradezu das ganze liebe Thal, worin sich die Pfuscherei so glücklich angesiedelt hat. Da nun der Hauptcharakter des Pfuschers die Incorrigibilität ist und besonders die von unserer Zeit mit einem ganz bestialischen Dünkel behaftet sind, so werden sie schreien, daß man ihnen ihre Anlage verdirbt, und, wenn das Wasser vorüber ist, wie Ameisen nach dem Platzregen Alles wieder in alten Stand setzen. Doch das kann nichts helfen, das Gericht muß über sie ergehen. Wir wollen unsere Teiche nur recht anschwellen lassen und dann die Dämme auf einmal durchstechen. Es soll eine gewaltige Sündfluth werden."

92.

Bericht über die erste Aufführung der „Piccolomini“ in Weimar am 30. Januar 1799.[1])

Die Piccolomini. Wallenstein's erster Theil. Ein Schauspiel in fünf Aufzügen, von Schiller. Aufgeführt zum ersten Mal, Weimar am 30. Januar 1799, als am Geburtstage der regierenden Herzogin.

Wenn man diesen Tag, der von allen Weimeranern mit freudiger Verehrung begangen wird, auch von Seiten des Theaters durch eine würdige Vorstellung zu feiern wünscht, so war es diesmal ein glücklicher Umstand, daß der Verfasser die Vollendung des genannten Stückes in den letzten Monaten des vergangenen Jahrs beschleunigen und eine Vorstellung desselben möglich machen konnte.

Wir legen dem Publico zuerst den Plan des Stückes vor, um künftighin, wenn das ganze vollendet sein wird, auf die verschiedenen Theile desselben zurückzukehren und die Absichten des Verfassers bei der Organisation desselben zu entwickeln.

Wenn der Dichter in dem Prolog, unsere Aufmerksamkeit zu erregen, sagen läßt:

„Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt,
Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.
Doch Euren Augen soll ihn itzt die Kunst,
Auch Eurem Herzen menschlich näher bringen.“

so giebt er uns dadurch einen Wink, daß wir bei näherer Betrachtung des Stücks hauptsächlich dahin zu sehen haben, von welcher Seite eigentlich er seinen Helden nehme und ihn darstelle.

---

1) Zuerst gedruckt in: „Allgemeine Zeitung“ (Augsburg), Jahrgang 1799. Nr. 84—90. S. 361—386. Den von Schiller hinzugefügten Schluß von den Worten an: „In der gefühlvollen Darstellung unsers Graff“ u. s. f., theilte Eckermann nach Schiller's Handschrift aus Goethe's Nachlasse im „Morgenblatt für gebildete Stände“ (1836. Nr. 37. S. 148) unter der unrichtigen Ueberschrift: „Erste Aufführung des Wallenstein (20. April 1799)“ als ungedruckt mit. Aus den in den beiden folgenden Anmerkungen angeführten Briefstellen scheint sich zu ergeben, daß auch noch andre Theile des Aufsatzes von Schiller herrühren.

Ja, auch ohne eine solche Erinnerung würde dieses bei einem historischen Stücke die Pflicht eines ästhetischen Beobachters sein. Denn wenn es eine große Schwierigkeit ist, eine historische Figur in eine poetische zu verwandeln, so verdienen die Mittel, deren sich der Dichter hierzu bedient, vorzüglich unsere Aufmerksamkeit.

Wir stellen daher gegenwärtig den Helden des Trauerspiels unsern Lesern vor, indem wir ihnen überlassen, denselben mit dem Helden der Geschichte zu vergleichen.[1])

Wallenstein ist während dem Laufe eines verderblichen Krieges aus einem gemeinen Edelmann Reichsfürst und Besitzer von außerordentlichen Reichthümern geworden, er hat dem Kaiser als commandirender General große Dienste geleistet, wofür er aber auch glänzend belohnt wird. Die Gewaltthätigkeiten hingegen, die er an mehrern Reichsfürsten ausübt, wecken zuletzt allgemeine Klagen gegen ihn, so daß der Kaiser, durch Umstände abhängig von den Fürsten, genöthigt ist, ihn vom Commando zu entfernen. Wallenstein bringt einen unbefriedigten Ehrgeiz in den Privatstand zurück. Da er schon einen so großen Weg gemacht, so viel von Glück erlangt hat, so setzt er seinen Wünschen keine Grenzen mehr. Ein astrologischer Aberglaube nährt seinen Ehrgeiz, er hört Wahrsagungen begierig an, die ihm seine künftige Größe versichern, betrachtet sich gern als einen besonders Begünstigten des Schicksals und überläßt sich ausschweifenden Hoffnungen um so zuversichtlicher, da ihm sein Horoskop die Gewährung derselben zu verbürgen scheint und manche himmlische Aspecten von Zeit zu Zeit ihm günstige Ereignisse prophezeihen.

Aber auch schon die Ansicht des politischen Himmels rechtfertigt zum Theil diese Erwartungen.

Die Fortschritte der Schweden im Reich und der Verfall der kaiserlichen Angelegenheiten machen einen erfahrnen General, wie er ist, bald nothwendig; er erhält das Commando der kaiserlichen Armee abermals, und zwar unter solchen Bedingungen zurück, die ihn beinahe zum Herrn des Kriegs und im Heere unumschränkt machen. Nur auf solche Weise wollte er wieder an diese Stelle treten, und der Kaiser, der ihn nicht entbehren kann, muß drein willigen.

---

1) Vgl. Goethe an Schiller, den 17. Januar 1799: „Worum ich Sie aber in dem Augenblicke der völligen Improduction inständig bitte, ist, mir das Aperçü über Piccolomini zu verschaffen, womit ich mich in der neuen Zeitung baldmöglichst produciren könne. Wir müssen um so eher eilen, weil die Berliner gewiß, sobald das Stück gespielt ist, mit einer Sündfluth von Urtheilen werden angeschwollen kommen.“ Demnach ist es wahrscheinlich, daß die folgende Vorgeschichte der dramatischen Handlung von Schiller herrührt.

Dieser großen Macht überhebt er sich bald und beträgt sich so, als wenn er gar keinen Herrn über sich hätte. Er läßt den Kurfürsten von Baiern und die Spanier, alte Widersacher seiner Person, auf jede Art seinen Haß empfinden, achtet die kaiserlichen Befehle wenig und führt den Krieg auf eine Weise, die nicht blos seinen Eifer, die selbst seine Absichten verdächtig macht. Er schont die Feinde sichtbar, steht mit ihnen in fortdauernden Negociationen, versäumt manche Gelegenheit, ihnen zu schaden, und fällt den kaiserlichen Erbländern durch Einquartierung und andere Bedrückung sehr zur Last.

Seine Gegner ermangeln nicht, sich dieses Vortheils über ihn zu bedienen. Sie machen die Eifersucht des Kaisers rege, sie bringen Wallenstein's Treue in Verdacht. Man will Beweise in Händen haben, daß er mit den Feinden einverstanden sei, daß er damit umgehe, die Armee zu verführen, ja, man findet es bei seinem bekannten Ehrgeiz und bei den großen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, nicht ganz unwahrscheinlich, daß er Böhmen an sich zu reißen denke.

Seine eignen weitläufigen Besitzungen in diesem Königreiche, der Geist des Aufruhrs in demselben, der noch immer unter der Asche glimmt, die hohen Begriffe der Böhmen von der Wahlfreiheit ihrer Krone, das noch frische Andenken der pfälzischen Anmaßung, das Interesse der feindlichen Partei, Oestreich auf jede Art zu schwächen, endlich das Beispiel mehrerer im Laufe dieses Krieges gelungenen Usurpationen konnten ein Gemüth wie das seinige leicht in Versuchung führen. 1)

Wallenstein's Betragen gründet sich auf einen sonderbaren Charakter. Von Natur gewaltthätig, unbiegsam und stolz, ist ihm Abhängigkeit unerträglich. Er will des Kaisers General sein, aber auf seine eigne Art und Weise. In seinen wirklichen Schritten ist noch nichts Criminelles, indessen fehlt es nicht an starken Versuchungen. Der Glaube an eine wunderbare, glückliche Constellation, der Blick auf die großen Mittel, die er in Händen hat, und auf die günstigen Zeitumstände, verbunden mit den Aufforderungen, die von außen an ihn ergehen, wecken allerdings ausschweifende Gedanken in ihm, mit denen seine Phantasie sich nicht ungern trägt; doch spielt er mehr mit diesen Hoffnungen,

1) Vgl. Goethe an Schiller, den 17. Februar 1799: „Hier schicke ich die erste Lage mit der Bitte, die politische Möglichkeit, sich zum König von Böhmen zu machen, kürzlich auszuführen. Man kann dieses, und was sonst noch einzuschalten nöthig wäre, auf besondere Blätter schreiben und einlegen, ohne daß man nöthig hätte, das Ganze nochmals abzuschreiben."

insofern ihm die Möglichkeit schmeichelt, als daß er seine Schritte fest zu einem Ziele hinlenkte.

Aber ob er gleich nicht direct, nicht entscheidend zum Zwecke handelt, so sorgt er doch, die Ausführung immer möglich und sich die Freiheit zu erhalten, Gebrauch von den bereiteten Mitteln zu machen. Er sondirt den Feind, hört seine Vorschläge an, sucht ihm Vertrauen einzuflößen, attachirt sich die Armee durch alle Mittel und verschafft sich leidenschaftliche Anhänger bei derselben. Kurz, er vernachlässigt nichts, um einen möglichen Abfall vom Kaiser und eine Verführung des Heers von ferne vorzubereiten, wäre es auch nur um seiner Sicherheit willen, um an der Armee eine Stütze gegen den Hof zu haben, wenn er derselben bedürfen sollte.

Die natürliche Folge dieses Betragens ist, daß seine Gesinnungen immer zweideutiger erscheinen und der Verdacht gegen ihn immer neue Nahrung erhält. Denn eben weil er sich noch keiner bestimmt criminellen Absicht bewußt ist, so hält er sich in seinen Aeußerungen nicht vorsichtig genug; er folgt seiner Leidenschaft und geht sehr weit in seinen Reden. Noch weiter als er selbst gehen seine Anhänger, die seinen Entschluß für entschiedener halten, als er ist. Von der andern Seite wächst der Argwohn. Man glaubt am Hofe das Schlimmste; man hält es für ausgemacht, daß er auf eine Conjunction mit dem Feinde denke, und ob es gleich an juridischen Beweisen fehlt, so hat man doch alle moralische dafür. Seine Handlungen, seine geäußerten Gesinnungen erregen Verdacht, und der Verdacht steigert seine Gesinnungen und Handlungen.

Man hält also für nothwendig, ihn von der Armee zu trennen, ehe er seinen Anschlag mit ihr ausführen kann; aber das ist keine so leichte Sache, da der Soldat ihm äußerst ergeben ist und sehr viele von den vornehmsten Befehlshabern das stärkste Interesse haben, ihn nicht sinken zu lassen. Ehe man also etwas öffentlich gegen ihn beginnt, will man ihn schwächen, seine Macht theilen, ihm seine Anhänger abwendig machen, und der Sohn des Kaisers, König Ferdinand von Ungarn, ist schon bestimmt, das Commando nach ihm zu übernehmen.

Unter allen Generalen Wallenstein's stehen die beiden Piccolomini, Vater und Sohn, im größten Ansehen bei den Truppen; auf diese Beiden rechnet Wallenstein besonders, um seine Anschläge auszuführen, und der Hof, um jene Anschläge zu zerstören.

Octavio Piccolomini, der Vater, ein alter Waffenbruder und Jugendfreund Wallenstein's, hat alle Schicksale dieses Kriegs

mit ihm getheilt, Gewohnheit hat den Herzog an ihn gefesselt, astrologische Gründe haben ihm ein blindes Vertrauen zu demselben eingeflößt, so daß er ihm seine geheimsten Anschläge mittheilt. Aber Octavio Piccolomini hat eine zu pflichtmäßige und geordnete Denkungsart, um in solche Plane mit einzugehen, und da er den Herzog nicht davon zurückhalten kann, so ist er der Erste, der den Hof davon unterrichtet. Seine laxe Weltmoral erlaubt ihm, das Vertrauen seines Freundes zum Verderben desselben zu mißbrauchen und auf den Untergang desselben seine eigene Größe zu bauen. Er steht in geheimen Verständnissen mit dem Hof, während daß sich Wallenstein ihm argwohnlos hingiebt, und er entschuldigt diese Falschheit vor sich selbst dadurch, daß er sie an einem Verräther und zu einer guten Absicht ausübe.

Neben diesem zweideutigen Charakter steht die reine, edle Natur seines Sohns Max Piccolomini. Dieser ist durch Wallenstein zum Soldaten erzogen und wie ein Sohn von ihm geliebt und begünstigt worden. So hat er sich frühe gewöhnt, ihn enthusiastisch zu verehren und wie einen zweiten Vater zu lieben. Seiner edlen und reinen Seele erscheint Wallenstein immer edel und groß, und in den Irrungen desselben mit dem Hof nimmt er leidenschaftlich die Partei seines Feldherrn.

„Max Piccolomini.

Was giebt's aufs Neu' denn an ihm auszustellen?
Daß er für sich allein beschließt, was er
Allein versteht? Wohl, daran thut er recht,
Und wird dabei auch sein Verbleiben haben. —
Er ist nun einmal nicht gemacht, nach Andern
Geschmeidig sich zu fügen und zu wenden,
Es geht ihm wider die Natur, er kann's nicht.
Geworden ist ihm eine Herrscherseele,
Und ist gestellt auf einen Herrscherplatz.
Wohl uns, daß es so ist! Es können sich
Nur Wenige regieren, den Verstand
Verständig brauchen. — Wohl dem Ganzen, findet
Sich einmal Einer, der ein Mittelpunkt
Für viele Tausend wird, ein Halt — sich hinstellt
Wie eine feste Säul', an die man sich
Mit Lust mag schließen und mit Zuversicht!
So Einer ist der Wallenstein, und taugte
Dem Hof ein Andrer besser — der Armee
Frommt nur ein Solcher.

Questenberg.
Der Armee! Ja wohl!
Octavio Piccolomini (zu Questenberg).
Ergeben Sie Sich nur in Gutem, Freund!
Mit Dem da werden Sie nicht fertig.
Max Piccolomini.
Da rufen sie den Geist an in der Noth,
Und grauet ihnen gleich, wenn er sich zeiget.
Das Ungemeine soll, das Höchste selbst
Geschehn wie das Alltägliche. Im Feld
Da dringt die Gegenwart — Persönliches
Muß herrschen, eignes Auge sehn. Es braucht
Der Feldherr jedes Große der Natur,
So gönne man ihm auch, in ihren großen
Verhältnissen zu leben. Das Orakel
In seinem Innern, das lebendige —
Nicht todte Bücher, alte Ordnungen,
Nicht modrige Papiere soll er fragen."

Noch hat es Octavio Piccolomini nicht gewagt, über die wahren Absichten Wallenstein's seinem Sohn die Augen zu öffnen; denn er fürchtet dessen aufrichtigen Charakter, und von der Pflichtmäßigkeit desselben hat er eine so gute Meinung, daß er ihn ohne Gefahr sich selbst glaubt überlassen zu können.

So stehen die Sachen, als beim Ablauf des Winters 1634 die Handlung des Stücks zu Pilsen eröffnet wird.

„Wallenstein besorgt, daß man ihn absetzen und zu Grund richten will. Am Hofe fürchtet man, daß Wallenstein etwas Gefährliches machinire. Jeder Theil trifft Anstalten, sich der drohenden Gefahr zu erwehren, und der Zuschauer muß besorgen, daß gerade diese Anstalten das Unglück, welches man dadurch verhüten will, beschleunigen werden."

Wallenstein darf nicht mehr zweifeln, daß man damit umgeht, ihn vom Commando zu entfernen. Er ist entschlossen, sich das nicht gefallen zu lassen, er muß also zuvorkommen, jetzt, da er seine Macht noch beisammen hat; das Militär hängt an ihm, es ist im Stand, ihn zu halten.

Er versammelt also die Befehlshaber der Regimenter in Pilsen, wo er sich aufhält, um sich ihres Eifers zu versichern, um sich aufs Genaueste mit ihnen zu verbinden. Hier ist auch ein kaiser-

licher Geschäftsträger mit solchen Aufträgen erschienen, welche Wallenstein's Absetzung vorbereiten sollen. Wallenstein nimmt von dem Inhalt dieser kaiserlichen Forderungen Anlaß, den Hof ins Unrecht zu setzen, die Befehlshaber gegen den Kaiser aufzubringen und seine Privatsache zu einer Sache des ganzen Corps zu machen. Einzelne Befehlshaber sind schon ganz und auf jede Bedingung sein, andere sind ihm durch Dankbarkeit, Gewohnheit oder Neigung anhängig, wieder andere haben mit ihm Alles zu verlieren, alle müssen seinen Fall als ein Unglück des ganzen Corps ansehen. Dieses noch entfernte Unglück macht er, um ihren Entschluß zu beschleunigen, gegenwärtig und wirklich, indem er sich vor einer Versammlung der Befehlshaber des Commandos selbst begiebt, gleichsam um sich einer beschimpfenden Absetzung zu entziehen. Dieser Schritt thut die erwartete Wirkung, die Sitzung endigt stürmisch, und Wallenstein muß den kaiserlichen Botschafter vor der Wuth der Truppen in Sicherheit bringen.

Dieser ganze Auftritt war aber nur eine Maske Wallenstein's, der sich durch den Feldmarschall Illo, seinen Vertrauten, der Gesinnungen der Commandeurs schon vorher versichert hatte und gewiß war, daß sie lieber in Alles als in seine Absetzung willigen würden. Illo's Absicht dabei ist, diese Furcht der Generale vor einer Veränderung im Regiment dazu zu benutzen, um sie mit dem General gegen den Hof zu vereinigen. Graf Terzky, Wallenstein's Schwager, hat alle in Pilsen anwesende Befehlshaber zu einem Bankett eingeladen. Bei dieser Gelegenheit wollte man ihnen einen Revers vorlesen, worin sie dem Wallenstein Treue und Beistand gegen alle seine Feinde angeloben; zwar unter dem ausdrücklichen Vorbehalt ihrer Dienstpflicht gegen den Kaiser, aber diese Clausel sollte in dem Exemplar, welches wirklich unterschrieben wurde, wegbleiben, und man hoffte, daß sie diese Verwechslung in der Hitze des Weins nicht bemerken würden. Doch Wallenstein selbst weiß von diesem Betruge nichts, er selbst sollte vielmehr der Betrogene sein und die unbedingte Verschreibung der Commandeurs für freiwillig halten.

Indem man sich auf diesem Wege der Commandeurs zu versichern sucht, hat sich von selbst schon ein neues Band zwischen Wallenstein und dem jüngern Piccolomini angeknüpft.

Der Herzog hat seine Gemahlin und Tochter nach Pilsen kommen lassen und das Geleit dieser Damen dem jüngern Piccolomini aufgetragen. Max bringt eine heftige Neigung zur Prinzessin zurück, die sich gleich bei seinem ersten Auftritt, wo er von der Begleitung der Prinzessin eben zurückkommt, durch eine

weichere Stimmung ankündigt; er wird wieder geliebt und erwartet aus Wallenstein's Händen das Glück seines Lebens. Die Gräfin Terzky, Wallenstein's Schwägerin, wird in das Geheimniß gezogen, und lebhaft interessirt für Alles, was die Unternehmung Wallenstein's fördern kann, ermuntert und nährt sie ohne Wissen des Herzogs diese Liebe, wodurch sie ihm die Piccolomini aufs Engste zu verbinden hofft. Sie selbst veranstaltet eine Zusammenkunft beider Liebenden in ihrem Hause, unmittelbar vorher, ehe Max Piccolomini zum Bankett abgeht, wo der Revers unterschrieben werden soll. Sie behandelt zwar diese Liebe nur als Mittel zu ihrem politischen Zweck, aber schon jetzt zeigt die Leidenschaft der beiden jungen Personen einen zu selbstständigen, heroischen und reinen Charakter, als daß sie den Absichten der Gräfin entsprechen könnte.

Bei dem Bankett zeigen sich die Obersten sehr geneigt, Wallenstein's Partei zu nehmen, und Buttler, der Chef eines Dragonerregiments, überliefert sich selbst von freien Stücken dem Herzog. Zu diesem Schritte treibt ihn theils die Dankbarkeit gegen Wallenstein, der ihn belohnte und beförderte, theils die Rachsucht gegen den Hof, woher ihm eine Beschimpfung widerfahren ist. Bei diesem Gastmahl lernt man in der Person des Kellermeisters einen Repräsentanten der böhmischen Unzufriednen kennen, welche, der österreichischen Regierung abgeneigt, der proscribirten Religion im Herzen anhängen, und deren Zahl noch groß genug ist, um Wallenstein's Hoffnungen zu rechtfertigen. Ein goldnes Trinkgeschirr mit dem böhmischen Wappen geht herum, welches auf die Krönung des Afterkönigs, Friedrich's von der Pfalz, verfertigt worden und eine bequeme Veranlassung giebt, mehrere historische und statistische Notizen über das damalige Böhmen beizubringen.

„Neumann.

Zeigt! Das ist eine Pracht von einem Becher!
Von Golde schwer, und in erhabner Arbeit
Sind kluge Dinge zierlich drauf gebildet.
Gleich auf dem ersten Schildlein, laßt mal sehn!
Die stolze Amazone da zu Pferd,
Die übern Krummstab setzt und Bischofsmützen,
Auf einer Stange trägt sie einen Hut
Nebst einer Fahn', worauf ein Kelch zu sehn.
Könnt Ihr mir sagen, was das All' bedeutet?

Kellermeister.
Die Weibsperson, die Ihr da seht zu Roß,
Das ist die Wahlfreiheit der böhm'schen Kron';
Das wird bedeutet durch den runden Hut
Und durch das wilde Roß, auf dem sie reitet.
Des Menschen Zierrath ist der Hut; denn wer
Den Hut nicht sitzen lassen darf vor Kaisern
Und Königen, der ist kein Mann der Freiheit.
Neumann.
Was aber soll der Kelch da auf der Fahne?
Kellermeister.
Der Kelch bezeigt die böhm'sche Kirchenfreiheit,
Wie sie gewesen zu der Väter Zeit.
Die Väter im Hussitenkrieg erstritten
Sich dieses schöne Vorrecht übern Papst,
Der keinem Lai'n den Kelch vergönnen will.
Nichts geht dem mähr'schen Bruder übern Kelch!
Es ist sein köstlich Kleinod, hat dem Böhmen
Sein theures Blut in mancher Schlacht gekostet.
Neumann.
Was sagt die Rolle, die da drüber schwebt?
Kellermeister.
Den böhm'schen Majestätsbrief zeigt sie an,
Den wir dem Kaiser Rudolph abgezwungen,
Ein köstlich, unschätzbares Pergament,
Das frei Geläut und offenen Gesang
Der neuen Kirche sichert wie der alten.
Doch seit der Steiermärker über uns regiert,
Hat das ein End', und nach der Prager Schlacht,
Wo Pfalzgraf Friedrich Kron' und Reich verloren,
Ist unser Glaub' um Kanzel und Altar,
Und unsre Brüder sehen mit dem Rücken
Die Heimath an, den Majestätsbrief aber
Zerschnitt der Kaiser selbst mit seiner Schere."

Auch der Anfang des ganzen dreißigjährigen Kriegs findet auf diesem Becher eine Stelle.

„Neumann.
Erst laßt mich noch das zweite Schildlein sehn!
Sieh doch! das ist, wie auf dem Prager Schloß
Des Kaisers Räthe Martinitz, Slawata
Kopf unter sich herabgestürzet werden.
Ganz recht! Da steht Graf Thurn, der es befiehlt.

Kellermeister.
Schweigt mir von diesem Tag! es war der drei=
Undzwanzigste des Mai's, da man eintausend
Sechshundert schrieb und achtzehn. Ist mir's doch
Als wär' es heut, und mit dem Unglückstag
Fing's an, das große Herzeleid des Landes.
Seit diesem Tag, es sind jetzt sechzehn Jahr',
Ist nimmer Fried' gewesen auf der Erden —"

Nach aufgehobener Tafel wird der untergeschobene Revers, worin die Clausel vom Dienste des Kaisers fehlt, unterschrieben; alle Commandeurs zeigen sich willig, nur Max Piccolomini bittet um Aufschub, nicht aus Argwohn des Betruges, nur aus angewohnter Gewissenhaftigkeit, kein Geschäft von Belang in der Zerstreuung abzuthun. Seine Weigerung setzt den ohnehin schon berauschten Illo in Hitze; er glaubt das Geheimniß verrathen und verräth es eben dadurch selbst.

Octavio Piccolomini findet nun, daß der Moment gekommen, wo er seinem Sohn das Geheimniß entdecken dürfe und müsse. Er hat die Leidenschaft desselben zur Prinzessin von Friedland bemerkt und muß eilen, ihm die Augen zu öffnen. Die Standhaftigkeit seines Sohnes, womit er die Unterschrift geweigert, giebt ihm Hoffnung, daß er ein solches Geheimniß zu ertragen und zu bewahren fähig sei. Er entdeckt sich ihm unmittelbar nach dem Gastmahl; alle Machinationen Wallenstein's kommen zur Sprache, und man erfährt nun auch die Gegenmine. Octavio Piccolomini weist ein kaiserliches Patent auf, worin Wallenstein in die Acht erklärt, die Armee des Gehorsams gegen ihn entbunden und an die Ordre des Octavio Piccolomini angewiesen ist. Von diesem Patent sollte im dringenden Fall Gebrauch gemacht werden.

Octavio kann aber seinen Sohn von Wallenstein's Schuld nicht überzeugen; sie gerathen heftig an einander, und Octavio muß ihm versprechen, nicht eher von diesem kaiserlichen Patent Gebrauch zu machen, als bis er selbst, Max Piccolomini, von Wallenstein's Schuld überzeugt sei.

„Max.
Auf den Verdacht hin willst Du rasch gleich handeln?

Octavio.
Fern sei vom Kaiser die Tyrannenweise!
Den Willen nicht, die That nur will er strafen.
Noch hat der Fürst sein Schicksal in der Hand.
Er lasse das Verbrechen unvollführt,
So wird man ihn still vom Commando nehmen,
Er wird dem Sohne seines Kaisers weichen.
Ein ehrenvoll Exil auf seine Schlösser
Wird Wohlthat mehr als Strafe für ihn sein.
Jedoch der erste offenbare Schritt —

Max.
Was nennst Du einen solchen Schritt? Er wird
Nie einen bösen thun — Du aber könntest
(Du hast's gethan) den frömmsten auch mißdeuten.

Octavio.
Wie strafbar auch des Fürsten Zwecke waren,
Die Schritte, die er öffentlich gethan,
Verstatteten noch eine milde Deutung.
Nicht eher denk' ich dieses Blatt zu brauchen,
Bis eine That gethan ist, die unwidersprechlich
Den Hochverrath bezeugt und ihn verdammt.

Max.
Und wer soll Richter drüber sein?

Octavio.
— Du selbst."

Noch während dieses Gesprächs, welchem der dritte Aufzug gewidmet ist, bringt ein Eilbote dem Octavio Piccolomini die Nachricht, daß der vornehmste Unterhändler Wallenstein's, Sesina, mit allen ihm anvertrauten Briefschaften von einem dem Kaiser treuen General aufgefangen sei und schon nach Wien geführt werde. Octavio erwartet von diesem Umstand die völlige Aufklärung über Wallenstein's Absichten; Max hingegen, unerschütterlich im Glauben an den Herzog, erklärt ihm rund heraus, daß er entschlossen sei, sich unmittelbar an Wallenstein selbst zu wenden.

„Max.
Wenn Du geglaubt, ich werde eine Rolle
In Deinem Spiele spielen, hast Du Dich
In mir verrechnet. Mein Weg muß gerad' sein,
Ich kann nicht wahr sein mit der Zunge, mit
Dem Herzen falsch — nicht zusehn, daß mir Einer

Als seinem Freunde traut, und mein Gewissen
Damit beschwichtigen, daß er's auf seine
Gefahr thut, daß mein Mund ihn nicht belogen.
Wofür mich Einer kauft, das muß ich sein.
— Ich geh' zum Herzog. Heut noch werd' ich ihn
Auffordern, seinen Leumund vor der Welt
Zu retten, Eure künstlichen Gewebe
Mit einem graden Schritte zu durchreißen.
Er kann's, er wird's. Ich glaub' an seine Unschuld,
Doch bürg' ich nicht dafür, daß jene Briefe
Euch nicht Beweise leihen gegen ihn. Wie weit
Kann dieser Terzky nicht gegangen sein,
Was kann er selbst sich nicht verstattet haben,
Den Feind zu täuschen, wie's der Krieg entschuldigt!
Nichts soll ihn richten als sein eigner Mund,
Und Mann zu Manne werd' ich ihn befragen. [1])

Octavio.

Das wolltest Du?

Max.

Das will ich. Zweifle nicht!

Octavio.

Ich habe mich in Dir verrechnet, ja.
Ich rechnete auf einen weisen Sohn,
Der die wohlthät'gen Hände würde segnen,
Die ihn zurück vom Abgrund ziehn — und einen
Verblendeten entdeck' ich, den zwei Augen
Zum Thoren machten, Leidenschaft umnebelt,
Den selbst des Tages volles Licht nicht heilt.
Befrag ihn! Geh! Sei unbesonnen gnug,
Ihm Deines Vaters, Deines Kaisers
Geheimniß preiszugeben! Nöth'ge mich
Zu einem lauten Bruche vor der Zeit!
Und jetzt, nachdem ein Wunderwerk des Himmels
Bis heute mein Geheimniß hat beschützt,
Des Argwohns helle Blicke eingeschläfert,
Laß mich's erleben, daß mein eigner Sohn
Mit unbedachtsam rasendem Beginnen
Der Staatskunst mühevolles Werk vernichtet!

1) Die letzten acht Verse fehlen in den Ausgaben des Stückes.

Max.

O diese Staatskunst, wie verwünsch' ich sie!
Ihr werdet ihn durch Eure Staatskunst noch
Zu Schritten treiben — ja, Ihr könntet ihn,
Weil Ihr ihn schuldig wollt, noch schuldig machen.
Ihr sperrt ihm jeden Ausweg, schließt ihn eng
Und enger ein, so zwingt Ihr ihn, Ihr zwingt ihn,
Verzweifelnd sein Gefängniß anzuzünden,
Sich durch des Brandes Flammen Luft zu machen. [1])
O, das kann nicht gut endigen — und mag sich's
Entscheiden, wie es will, ich sehe ahnend
Die unglückselige Entwicklung nahen.
Denn dieser Königliche, wenn er fällt,
Wird eine Welt im Sturze mit sich reißen,
Und wie ein Schiff, das mitten auf dem Weltmeer
In Brand geräth mit einem Mal und berstend
Auffliegt und alle Mannschaft, die es trug,
Ausschüttet plötzlich zwischen Meer und Himmel,
Wird er uns Alle, die wir an sein Glück
Befestigt sind, in seinen Fall hinabziehn.
Halt' Du es, wie Du willst! Doch mir vergönne,
Daß ich auf meine Weise mich betrage!
Rein muß es bleiben zwischen mir und ihm,
Und eh der Tag sich neigt, muß sich's erklären,
Ob ich den Freund, ob ich den Vater soll entbehren."

In der nämlichen Nacht, wo das Bankett gehalten wird und Octavio Piccolomini seinem Sohn die Augen öffnet, beobachtet Wallenstein mit seinem Astrologen die Sterne und überzeugt sich von der glücklichen Constellation. [2]) Indem er noch mit diesen Gedanken beschäftigt ist, wird ihm die Nachricht gebracht, daß Sesina aufgefangen und mit allen Papieren in den Händen seiner Feinde sei. Nun hat er zwar selbst nichts Schriftliches von sich gegeben, alle Negociationen mit dem Feind sind durch seines Schwagers Hände gegangen; aber es ist wohl vorauszusehen, daß man ihm selbst diese letztern alle zurechnen werde. Auch hat er sich mündlich gegen den Sesina sehr weit herausgelassen, und

1) Die letzten vier Verse fehlen in den Ausgaben des Stückes.

2) Der erste und zweite Act von „Wallenstein's Tod" gehörten früher noch zu den „Piccolomini".

Dieser wird Alles gestehen, um seinen Hals zu retten. Wallenstein befindet sich in einer fürchterlichen Bedrängniß, aus der kein Ausweg möglich ist, und er muß seinen Entschluß schnell fassen. Ein schwedischer Oberster ist angelangt, der ihm von Seiten Oxenstirn's die letzten Propositionen machen will. Läßt er diese Gelegenheit vorbei, so kann er sein Commando nicht länger bewahren, und er hat Alles von der Rache seiner Feinde zu fürchten.

Eh er den schwedischen Botschafter vorläßt, hält er sich in einem Selbstgespräch gleichsam den Spiegel seiner Gesinnungen und Schicksale vor.

Um diesen wichtigen Theil des Schauspiels recht zu fühlen, zu genießen und zu beurtheilen, muß man den Wallenstein, den uns der Dichter schildert, aus dem Vorhergehenden gefaßt haben. Der Krieger, der Held, der Befehlshaber, der Tyrann sind an und für sich keine dramatische Personen. Eine Natur, die mit sich ganz einig wäre, die man nur befehlen, der man nur gehorchen sähe, würde kein tragisches Interesse hervorbringen; unser Dichter hat daher Alles, was Wallenstein's physische, politische und moralische Macht andeutet, gleichsam nur in die Umgebung gelegt. Wir sehen seine Stärke nur in der Wirkung auf Andere; tritt er aber selbst, besonders mit den Seinigen und hier im Monolog nun gar allein auf, so sehen wir den in sich gekehrten, fühlenden, reflectirenden, planvollen und, wenn man will, planlosen Mann, der das Wichtigste seiner Unternehmungen kennt, vorbereitet und doch den Augenblick, der sein Schicksal entscheidet, selbst nicht bestimmen kann und mag.

Wenn der Dichter, um seinem Helden das dramatische Interesse zu geben, schon berechtigt gewesen wäre, diesen Charakter also zu erschaffen, so erhält er ein doppeltes Recht dazu, indem die Geschichte solche Züge vorbereitet.

Bei seiner Verschlossenheit beschäftigt sich der historische Wallenstein nicht blos mit politischen Calcüln; sein Glaube an Astrologie, der freilich in der damaligen Zeit ziemlich allgemein war, jedoch besonders bei ihm tiefe Wurzeln geschlagen hatte, setzt ein Gemüth voraus, das in sich arbeitet, das von Hoffnung und Furcht bewegt wird, über dem Vergangnen, dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen immer brütet, großer Vorsätze, aber nicht rascher Entschlüsse fähig ist. Wer die Sterne fragt, was er thun soll, ist gewiß nicht klar über das, was zu thun ist.

So sind auch kleine Charakterzüge, die uns die Geschichte überliefert, in diesem Sinne besonders merkwürdig, die uns andeuten, wie reizbar dieser unter dem Geräusch der Waffen lebende

Kriegsmann in ruhigen Stunden gewesen. Man erzählt, daß er Wachen um seine Paläste gesetzt, die jeden Lärm, jede Bewegung verhindern mußten, daß er einen Abscheu hatte, den Hahn krähen, den Hund bellen zu hören. Sonderbarkeiten, die ihm seine Widersacher noch in einer spöttischen Grabschrift vorwarfen, die uns aber auf eine große Reizbarkeit deuten, welche darzustellen des Dichters Pflicht und Vortheil war. 1)

In diesem Sinne ist der Monolog Wallenstein's gleichsam die Axe des Stücks. Man sieht ihn, rückwärts planvoll, aber frei, vorwärts planerfüllend, aber gebunden. So lange er seiner Pflicht gemäß handelte, reizt ihn der Gedanke, daß er allenfalls mächtig genug sei, sie übertreten zu können, und in dieser Aussicht auf Willkür glaubt er sich eine Art von Freiheit vorzubereiten; jetzt aber, in dem Augenblick, da er die Pflicht übertritt, fühlt er, daß er einen Schritt zur Knechtschaft thue; denn der Feind, an den er sich anschließen muß, wird ihm ein weit gestrengerer Herr, als ihm sonst der rechtmäßige war, ehe er dessen Vertrauen verlor. Erinnert man sich hierbei an jene Züge, die wir von des dramatischen Wallenstein's Charakter überhaupt dargestellt, so wird man nicht zweifeln, daß dieser Monolog von großer poetischer und theatralischer Wirkung sein müsse, wie bei uns die Erfahrung gelehrt hat.

---

1) Vgl. „Geschichte des dreißigjährigen Kriegs" (Werke, XII. S. 130): „Sechs Barone und ebenso viel Ritter mußten beständig seine Person umgeben, um jeden Wink zu vollziehen — zwölf Patrouillen die Runde um seinen Palast machen, um jeden Lärm abzuhalten. Sein immer arbeitender Kopf brauchte Stille; kein Gerassel der Wagen durfte seiner Wohnung nahe kommen, und die Straßen wurden nicht selten durch Ketten gesperrt." Tomaschek hat zuerst nachgewiesen, daß Schiller zu diesem Werke benutzt hat: „Murr, Beiträge zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges, Nürnberg 1790." Hier heißt es S. 362 in einer spöttischen Grabschrift auf Wallenstein:

„Gar zart war ihm sein böhmisch Hirn,
Konnt' nicht leiden der Sporen Klirrn.
Hahnen, Hennen, Hund' er bandisirt
Aller Orten, wo er logirt.
Doch mußt' er gehn des Todes Straßen,
D' Hahn krähen, d' Hund bellen lassen."

Und in einer andern (S. 363):

„Qui galli cantus, Libyci de more leonis
Horruit."

Vgl. auch „Wallenstein's Lager" (9. Auftr.):

(Wachtmeister.) „Der Feldherr ist wundersam geboren,
Besonders hat er gar kitzlichte Ohren,
Kann die Katze nicht hören mauen,
Und wenn der Hahn kräht, so macht's ihm Grauen.
(Erster Jäger.) Das hat er mit dem Löwen gemein.
(Wachtmeister.) Muß Alles mausstill um ihn sein.
Den Befehl haben alle Wachen,
Denn er denkt gar zu tiefe Sachen."

Wrangel, der schwedische Bevollmächtigte, erscheint nun und drängt den Fürsten, eine entscheidende Antwort zu geben, nennt die Forderungen und die Versprechungen der Schweden. Wallenstein soll mit dem Kaiser förmlich und unzweideutig brechen, die kaiserlich gesinnten Regimenter entwaffnen, Prag und Eger in schwedische Hände liefern u. s. w. Dafür wird sich der Rheingraf, Otto Ludwig, an der Spitze von sechzehntausend Schweden mit ihm vereinigen. Eine kurze Bedenkzeit wird ihm gegeben, und Wrangel tritt ab, um ihm zu dem Entschluß Zeit zu lassen.

Noch schwankt Wallenstein. In größter Unschlüssigkeit finden ihn seine Vertrauten, Illo und Terzky; ja, die Conferenz mit Wrangel hat ihm ganz und gar die Lust benommen. Unerträglich ist ihm der Uebermuth der Schweden; die nachtheilige Lage, in die er sich durch seinen Schritt mit dem Feinde setzt, ist ihm fühlbar worden, jetzt noch will er zurücktreten. Da erscheint die Gräfin Terzky, und indem sie alle seine Leidenschaften aufreizt und durch ihre Beredsamkeit alle Scheingründe gelten macht, bestimmt sie seinen Entschluß; Wrangel wird gerufen, und Eilboten gehen sogleich ab, die Befehle des Herzogs nach Prag und Eger zu überbringen.

Max Piccolomini hatte während dieses Auftritts vergebens vorzukommen gesucht; seine gerade Weise und die natürliche Beredsamkeit seines Herzens würde es ohne Zweifel über die Sophistereien der Gräfin Terzky davongetragen haben; eben darum verhindert sie seinen Eintritt.

Octavio Piccolomini ist der Erste, welchem Wallenstein seinen Entschluß mittheilt und einen Theil der Ausführung übergiebt. Ihn erwählt er dazu, die kaiserlich gesinnten Regimenter in der Unthätigkeit zu erhalten und die Generale Altringer und Gallas, welche es mit dem Hof halten, gefangen zu nehmen. Er selbst treibt den Octavio, Pilsen zu verlassen; ja, er giebt ihm seine eignen Pferde dazu und befördert dadurch die Wünsche seines heimlichen Widersachers.

Jetzt endlich findet Max Piccolomini Zutritt, und Wallenstein selbst eröffnet ihm seinen Abfall vom Kaiser. Der Schmerz des Piccolomini's ist ohne Grenzen; er versucht durch die rührendsten Vorstellungen, den Herzog von dem unglücklichen Entschluß abzubringen, ja, es gelingt ihm, ihn wirklich zu erschüttern. Aber die That ist geschehn, die Eilboten haben schon viele Meilen voraus, Wrangel ist unsichtbar geworden. Max Piccolomini entfernt sich in Verzweiflung.

Illo und Terzky erscheinen. Sie haben erfahren, daß Wallenstein den Octavio verschicken und ihm einen Theil der Armee übergeben will. Nie haben sie dem Octavio getraut und Wallenstein öfters vergeblich vor ihm gewarnt; auch jetzt versuchen sie Alles, den Herzog zu bewegen, daß er ihn nicht aus den Augen lasse. Aber vergebens! Wallenstein besteht fest darauf, und zuletzt, um sie zum Stillschweigen zu bringen, eröffnet er ihnen den geheimen Grund seines Glaubens an Octavio's Treue.

„Wallenstein.
Es giebt im Menschenleben Augenblicke,
Wo er dem Weltgeist näher ist als sonst,
Und eine Frage frei hat an das Schicksal.
Solch ein Moment war's, als ich in der Nacht,
Die vor der Lützner Action vorherging,
Gedankenvoll an einen Baum gelehnt,
Hinaussah in die Ebene.
Mein ganzes Leben ging, vergangenes
Und künftiges, in diesem Augenblick
An meinem inneren Gesicht vorüber,
Und an des nächsten Morgens Schicksal knüpfte
Der ahnungsvolle Geist die fernste Zukunft.
Da sagt' ich also zu mir selbst: „So Vielen
Gebietest Du! Sie folgen Deinen Sternen
Und setzen, wie auf eine große Nummer,
Ihr Alles auf Dein einzig Haupt und sind
In Deines Glückes Schiff mit Dir gestiegen.
Doch kommen wird der Tag, wo diese Alle
Das Schicksal wieder auseinanderstreut,
Nur Wen'ge werden treu bei Dir verharren.
„Den möcht' ich wissen, der der Treuste mir
Von Allen ist, die dieses Lager einschließt.
Gieb mir ein Zeichen, Schicksal! Der soll's sein,
Der an dem nächsten Morgen mir zuerst
Entgegenkommt mit einem Liebeszeichen."
Und dieses bei mir denkend, schlief ich ein.
Und mitten in die Schlacht ward ich geführt
Im Geist. Groß war der Drang. Mir tödtete
Ein Schuß das Pferd, ich sank, und über mir
Hinweg, gleichgiltig, setzten Roß und Reiter,
Und keuchend lag ich wie ein Sterbender
Zertreten unter ihrer Hufe Schlag.

Da faßte plötzlich hilfreich mich ein Arm,
Es war Octavio's — und schnell erwach' ich,
Tag war es, und Octavio stand vor mir.
„Mein Bruder," sprach er, „reite heute nicht
Den Schecken, wie Du pflegst. Besteige lieber
Das sichre Thier, das ich Dir ausgesucht.
Thu's mir zu Lieb'! Es warnte mich ein Traum" —
Und dieses Thieres Schnelligkeit entriß
Mich Bannier's verfolgenden Dragonern.
Mein Vetter ritt den Schecken an dem Tag,
Und Roß und Reiter sah ich niemals wieder."

Octavio Piccolomini verliert nun keinen Augenblick, von dem kaiserlichen Patente Gebrauch zu machen. Die That, welche den Wallenstein unwidersprechlich verdammt, ist geschehen, das Reich ist in Gefahr. Ehe er also Pilsen verläßt, macht er einen Versuch, mehrere Commandeurs zu ihrer Pflicht zurückzuführen, und es gelingt ihm mit mehreren; er beredet sie, in derselben Nacht zu entfliehen.

Diejenigen unter ihnen, die blos durch ihren Leichtsinn verführt wurden, Wallenstein's Partei zu ergreifen, werden durch einen Ton des Ansehens überrascht, ins Gedränge gebracht und zu einer kategorischen Erklärung genöthigt; dieser allgemeinere Fall wird uns in der Person des Grafen Isolani, Anführers der Kroaten, vorgehalten. Gegen Diesen braucht Octavio das Verbrechen, zu welchem er sich hinreißen lassen wollte, blos zu nennen, um ihn schnell andres Sinnes zu machen. Ein ganz anderes Betragen wird gegen Buttler, den Anführer der Dragoner, beobachtet, der aus lebhaftem Gefühl einer vom Hof erlittnen Beschimpfung in das Complot eingegangen und sich entschlossen zeigt, es aufs Aeußerste kommen zu lassen. Ihn überführt Octavio Piccolomini durch Vorzeigung authentischer Documente, daß Wallenstein selbst der Urheber jener Beschimpfung gewesen und ihm dieselbe in der Absicht zugezogen habe, ein desto bereitwilligeres Werkzeug seiner Entwürfe aus ihm zu machen.

Buttler, erfüllt von Rache gegen den Herzog, bittet um Erlaubniß, mit seinem Regiment bleiben zu dürfen; seine Absicht ist, Wallenstein zu Grund zu richten.

Die Trennung beider Piccolomini endigt das Stück, Octavio versucht umsonst, seinen Sohn mitzunehmen. Dieser besteht darauf, seine Geliebte noch zu sehen, giebt aber sein Wort, die

pflichtmäßig gesinnten Regimenter aus Pilsen hinwegzuführen oder in dem Versuch zu erliegen.

Aus dieser kurzen Darlegung der dramatischen Fabel geht klar hervor, daß dieser erste Theil „Wallenstein's“ von den beiden Piccolomini seinen Namen nicht mit Unrecht führt. Obgleich der Dichter uns darin nur den Theil eines Ganzen liefert, so ist dieses Ganze doch der Anlage nach schon darin enthalten, und Alles ist vorbereitet, was der zweite Theil nur dramatisch ausführen wird. Man sieht den allgemeinen Abfall der Regimenter von ihrem Feldherrn voraus, auch das Mordschwert, wodurch Wallenstein zu Eger umkommt, ist jetzt schon über seinem Haupt aufgehangen. Zwar sehen wir Max Piccolomini, von seiner Leidenschaft zur Prinzessin festgehalten, zur großen Besorgniß seines Vaters noch in Pilsen zurückbleiben; aber seine Gemüthsart kennen wir so genau, der Charakter seiner Liebe und seiner Geliebten ist so gezeichnet, daß über den Entschluß, den er fassen wird, kein Zweifel stattfinden kann. Er wird seiner Dienstpflicht das schmerzhafte Opfer bringen, aber er wird es nicht überleben. Und so sehen wir von fern schon eine Kette von Unfällen aus einer unglücklichen That sich entwickeln und mit dem Einzigen, der Alles hielt, Alles zusammenstürzen.

Wollte man das Object des ganzen Gedichts mit wenig Worten aussprechen, so würde es sein: die Darstellung einer phantastischen Existenz, welche durch ein außerordentliches Individuum und unter Vergünstigung eines außerordentlichen Zeitmoments unnatürlich und augenblicklich gegründet wird, aber durch ihren nothwendigen Widerspruch mit der gemeinen Wirklichkeit des Lebens und mit der Rechtlichkeit der menschlichen Natur scheitert und sammt Allem, was an ihr befestigt ist, zu Grunde geht. Der Dichter hatte also zwei Gegenstände darzustellen, die mit einander im Streit erscheinen. Den phantastischen Geist, der von der einen Seite an das Große und Idealische, von der andern an den Wahnsinn und das Verbrechen grenzt, und das gemeine wirkliche Leben, welches von der einen Seite sich an das Sittliche und Verständige anschließt, von der andern dem Kleinen, dem Niedrigen und Verächtlichen sich nähert. In die Mitte zwischen beiden, als eine ideale, phantastische und zugleich sittliche Erscheinung, stellt er uns die Liebe, und so hat er in seinem Gemälde einen gewissen Kreis der Menschheit vollendet.

Nun bleibt uns noch übrig, von der Aufführung selbst zu reden, und wir können dieser Pflicht mit Vergnügen gehorchen.

[1]) In der gefühlvollen Darstellung unsers **Graff**[2]) erschien die dunkle, tiefe, mystische Natur des Helden vorzüglich glücklich; was er sprach, war empfunden und kam aus dem Innersten. Seine pathetische Recitation des Monolog, seine ahnungsvollen Worte (in der Scene mit der Gräfin Terzky), als er den unglücklichen Entschluß faßt, die Erzählung des oben angeführten Traums riß alle Zuhörer mit sich fort. Nur daß er zuweilen, von seinem Gefühl fortgezogen, eine zu große Weichheit in seinen Ausdruck legte, der dem männlichen Geist des Helden nicht ganz entsprach.

Vohs, als Max Piccolomini, war die Freude des Publicums, und er verdiente es zu sein. Immer blieb er im Geist seiner Rolle, und das feinste, zarteste Gefühl wußte er am Glücklichsten auszudrücken.

Der Auftritt, wo er Wallenstein von der unglücklichen That zurückzubringen bemüht ist, war sein Triumph, und die Thränen der Zuschauer bezeugten die eindringende Wahrheit seines Vortrags.

Thekla von Friedland wurde durch Dem. **Jagemann** zart und voll Anmuth dargestellt. Eine edle Simplicität bezeichnete ihr Spiel und ihre Sprache, und Beides wußte sie, wo es nöthig war, auch zu einer tragischen Würde zu erheben. Ein Lied, welches Thekla singt, gab dieser vorzüglichen Sängerin Gelegenheit, das Publicum auch durch dieses Talent zu entzücken.

Madame Teller, welche die Weimarische Bühne vor Kurzem betreten, führte die wichtige Rolle der Gräfin Terzky mit der sorgfältigsten Genauigkeit aus. Durch ihren präcisen und belebten Vortrag in der entscheidenden Scene mit Wallenstein, wo Alles von der Beredsamkeit der Gräfin Terzky abhängt, erwarb sie sich ein entschiedenes Verdienst um das ganze Stück.

---

1) Von hier an bis zu Ende spricht wieder Schiller; siehe oben S. 772, Note.

2) Den Tag nach der zweiten Aufführung (3. Febr.) schrieb Schiller an Graff: „Sie haben mir gestern durch Ihr gehaltenes Spiel und Ihre treffliche Recitation sowol des Monologs als auch der übrigen schweren Stellen eine recht große Freude gemacht. Kein Wort ist auf die Erde gefallen, und das ganze Publicum ging befriedigt von der Scene. Empfangen Sie dafür meinen innigen Dank. Sie haben einen großen Triumph erlangt und dürfen nicht zweifeln, daß Ihrem großen Verdienst um diese Rolle auch öffentlich vor dem Publicum Gerechtigkeit erzeigt werden wird. — Nicht so leicht sollt' es einem Andern werden, Ihnen den Wallenstein nachzuspielen, und nach dem Beweis, den Sie gestern von Ihrer Herrschaft über Sich abgelegt, werden Sie bei künftigen Vorstellungen Ihre Kunst gewiß noch vollkommener entwickeln."

Becker stellte uns den kaiserlichen Abgesandten im Lager mit Anstand und Würde dar, und glücklich wußte er die Klippe des Lächerlichen zu vermeiden, dem diese Höflingsfigur unter dem Hohn einer übermüthigen, stolzen Soldatesca leicht ausgesetzt war.

Malkolmi als Buttler, Leisring als Graf Terzky, Kordemann als Illo, Dem. Malkolmi als Herzogin von Friedland, Weyrauch als Kellermeister, Beck als Astrolog, Genast als Isolani drückten den Sinn ihrer Rollen glücklich aus und bewiesen durch die Leichtigkeit, womit sie die Aufgabe einer rhythmischen Sprache zu lösen wußten, daß ein allgemeinerer Gebrauch des Silbenmaaßes auf der Bühne recht wohl stattfinden könne.

Hunnius als schwedischer Geschäftsträger stellte in seiner Person den einfachen, schlichten und rechtlichen Krieger, den bedenklichen, vorsichtigen Negociateur, den religiösen, bibelkundigen Protestanten, den mißtrauischen, zugleich aber kühnen und sich selbst fühlenden Schweden überaus treffend und glücklich dar.

Auch die ganz kleine Rolle des General Tiefenbach beim Gastmahl, welches Terzky giebt, wurde von Heiden zur großen Ergetzung des Publicums ausgeführt.

Um die theatralische Anordnung der ganzen so verwickelten Repräsentation hatte sich Schall, dem sie aufgetragen war, ein großes Verdienst erworben, und der Fleiß, den er auf seine eigene beträchtliche Rolle, die des Octavio Piccolomini, wandte, hinderte ihn nicht, seine Aufmerksamkeit auf das Ganze zu wenden.

Die Direction sparte keinen Aufwand, durch Decoration und Kleidung den Sinn und Geist des Gedichts würdig auszuführen, und die Aufgabe, das barbarische Costüm jener Zeit, welches dargestellt werden mußte, dem Auge gefällig zu behandeln und eine schickliche Mitte zwischen dem Abgeschmackten und dem Edlen zu treffen, so viel es möglich sein wollte, zu lösen.

Das Publicum ehrte das Werk des Dichters und die Bemühungen der Schauspieler durch eine fortgesetzte, wachsende Aufmerksamkeit, es zeigte sein Interesse und seine Rührung.

Das Stück wurde am nächsten Spieltag wiederholt, und die größere Bekanntschaft der Zuschauer mit dem Werk hat dem Eindruck desselben nichts geschadet.

93.

An den Herausgeber der „Propyläen". [1])

Ich komme von Betrachtung der Bilder zurück, die durch Ihre zwei letzten Preisaufgaben veranlaßt wurden, und noch lebhaft mit diesen Eindrücken beschäftigt, versuche ich es, die Gedanken zu ordnen und auszusprechen, welche diese interessanten Kunsterscheinungen in mir aufgeregt haben. Werke der Einbil-

1) Zuerst erschienen in: „Propyläen. Eine periodische Schrift, herausgegeben von Goethe." Dritten Bandes Zweites Stück. Tübingen, in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1800. S. 146—163; wiederholt in: „Kleinere prosaische Schriften" von Schiller. 1802. 4. Th. S. 164—192.

Man vergleiche folgende Briefe von Schiller und Goethe: Schiller an Goethe, Weimar, den 13. September 1800: „Wegen der Kritik der ausgestellten Gemälde kann ich Ihnen nichts Anders bestimmt zusagen als den Brief, den ich für mich allein und auf meine Weise darüber aufsetzen will. Ich komme ganz aus meinem Vortheil, wenn ich meine Ideen über diese Werke mit Meyer's und Ihren zusammenzuschmelzen suche. Auch ist dasjenige, was ich durch diese Absonderung meiner Ansicht von der Ihrigen erreiche, nicht ohne Nutzen für das Publicum der „Propyläen", oder vielmehr für unsere Absicht mit demselben. Uebrigens werde ich Meyern bei seinem Aufsatz darüber meinen Rath gern ertheilen."

An Denselben, Weimar, den 29. September 1800: „Hier erhalten Sie den Brief. Ich wünschte sehr, daß Ihnen dadurch etwas an eigener Arbeit erspart sein möchte, aber ich hoffe es kaum; ich war hier nicht auf meinem Felde, und worauf es hier eigentlich ankommt, die Proprietät der Sache ist von mir nicht zu erwarten. Einige Gedanken auszusprechen, den Leser zu unterhalten, den Künstler ein Wenig anzuregen und mitunter confus zu machen, das hab' ich versprochen und so ungefähr auch geleistet."

Goethe an Schiller, Jena, am 30. Sept. 1800: „Eben wollte ich meine Depesche schließen, als zu meiner größten Freude Ihr Aufsatz anlangt. Ich habe ihn geschwind gelesen und finde ihn so schön, gut und zweckmäßig, als Sie es selbst nicht wissen .... Die Einheit in der Verschiedenheit der drei Töne [Goethe, Schiller, Meyer] wird sich recht gut ausnehmen. Ich danke Ihnen tausendmal für guten Beistand. Ich wollte auch die Motive classificiren, ich fürchtete aber, schon bei Durchsicht meines Schemas, daß ich ins Trockene fallen könnte. Bei Ihnen ist nun Alles im Fluß."

Schiller an Goethe, Weimar, den 1. October 1800: „Daß Sie mit meiner Arbeit zufrieden sind und sie mit Ihrem Zweck zusammenstimmend finden, muß mir doppelt lieb sein, weil ich sie wirklich mehr auf Ihren Wunsch als aus eigenem Trieb unternommen .... Meyer ist ins Künstlerische, ich bin ins Poetische und allgemein Philosophische gegangen; nun möchte noch etwas Allgemeines, und wenn Sie wollen Scientifisches, über das eigentlich Künstlerische zu sagen sein. Ich fühlte wohl die Nothwendigkeit, auf meinem Wege auch daran zu rühren, aber da es ganz außer meiner Competenz und Wissenschaft lag, so habe ich mich nur an den bloßen Gedanken des Bildes gehalten."

Die gleich zu Anfang erwähnten zwei Preisaufgaben lauteten (Propyläen, III. 1, S. 167 f.):

bungskraft haben das Eigenthümliche, daß sie keinen müßigen Genuß zulassen, sondern den Geist des Beschauers zur Thätigkeit aufreizen. Das Kunstwerk führt auf die Kunst zurück, ja, es bringt erst die Kunst in uns hervor.

Sie hatten es zwar bei diesen Preisaufgaben nur auf den Künstler abgesehen; aber auch dem bloßen Beschauer haben Sie durch dieses Institut eine reiche Quelle von Vergnügen und Belehrung eröffnet. Diese neunzehn und wieder diese neun Ausführungen des nämlichen Gegenstandes gewähren ein ganz eignes Interesse des *Verstandes*, wovon freilich Derjenige keinen Begriff hat, der sich den Eindrücken künstlerischer Werke nur gedankenlos hingiebt. Eine gleich große Anzahl wirklicher Meisterstücke, aber

---

„Der gute Erfolg, dessen wir uns bei der diesjährigen Preisaufgabe zu erfreuen gehabt, nährt die Hoffnung, daß ein fortgesetztes Institut dieser Art für die Kunst nicht ohne Nutzen bleiben werde, und wir haben uns daher entschlossen, auf das nächste Jahr denselbigen Versuch anzukündigen. — Damit aber mehrere Künstler zu concurriren geneigt sein möchten, so sind zwei Aufgaben aus der Ilias gewählt worden, deren jede für sich als ein Aeußerstes gelten kann. Wir wünschen dadurch den eigenthümlichen Neigungen der Künstler dergestalt entgegenzukommen, daß keiner vor dem andern begünstigt sei, und jeder sich nun an denjenigen Gegenstand halten könne, den er am Besten zu behandeln glaubt. — Die erste Aufgabe ist der *Abschied des Hektor's von der Andromache.* Ilias VI., vom 395. Vers an. — Die andere *Ulyß und Diomed*, welche das Trojanische Lager nächtlich überfallen, den *Rhesus mit seinen Gesellen* ermorden und die schönen Pferde erbeuten. Ilias X., vom 377. Vers an. — Der erste Gegenstand fordert zartes Gefühl und Innigkeit des Gemüths; der Künstler muß aus dem Herzen arbeiten, wenn er ihn gut behandeln, zum Herzen dringen und Beifall verdienen will. — Das Zweite ist von ganz entgegengesetztem Charakter. Ein verwegnes Unternehmen zweier Helden, ihre Kraft, Kühnheit, Vorsicht sollen dargestellt werden. Die Gruppen der erschlagnen Thracier, als Gegensätze der erbeuteten weißen Pferde gebraucht, werden den Effect begünstigen. — Es ist hier um malerische Wirkungen zu thun. Es ist ein Bild aufzustellen, welches durch Anordnung, durch Wirkung von Licht und Schatten u. s. w. zu gefallen sucht und die Forderungen der Kunst von dieser Seite befriedigt. — Ohne Weiteres anzudeuten, überlassen wir nun den Künstlern, die günstigsten Momente der Darstellung auszuheben, weil es vorzüglich die Absicht dieser Preisaufgabe ist, das Studium der Motive, das in unserer Zeit theils vernachlässigt wird, theils eine falsche Richtung nimmt, zu empfehlen. Hier ist der Punkt, wo unser Urtheil über die Arbeiten anheben muß. — Die Bedingungen bleiben die vorigen. Wir ersuchen die Künstler, solche in dem dritten Stück der „Propyläen" nochmals nachzulesen. Wir wiederholen kürzlich nur folgende: Die Figuren der Zeichnungen oder Gemälde sollen wenigstens acht Zoll hoch sein, damit sich über Formen und Ausdruck desto richtiger urtheilen lasse. — Die Concurrenzstücke werden vor dem 25. August 1800 an den Herausgeber der „Propyläen" nach Weimar, so weit als möglich postfrei, eingesendet. — Der Preis ist 30 Ducaten. Doch behalten wir uns vor, denselben in zwei gleichen oder ungleichen Theilen oder, wenn sich ein Künstler besonders auszeichnen sollte, das Ganze Einem zuzuerkennen. — Die sämmtlichen Stücke, auch die gekrönten, werden wieder zurückgesendet. — Die motivirten Urtheile nebst den in Kupfer gestochenen Umrissen werden bekannt gemacht. — Ein Künstler kann zu den beiden Aufgaben concurriren."

von verschiedenem Inhalt, würde uns unstreitig einen höhern Kunstgenuß, aber vielleicht keinen so reichen Begriff von der Kunst verschafft haben, als diese vielseitige Behandlung desselben Thema mir wenigstens gegeben hat.

Zuerst ein Wort von den Preisaufgaben selbst. In Sachen der schönen Kunst wird die Möglichkeit nur durch die That bewiesen; aus Begriffen kann man höchstens vorauswissen, daß ein gegebenes Thema der künstlerischen Darstellung nicht widerstreitet. Der Erfolg hat die Wahl der beiden Süjets gerechtfertigt; denn aus beiden sind wirklich unter geschickten Händen sprechende, selbstständige und anmuthige Bilder geworden.

Obgleich die Kunst unzertrennlich und eins ist, und beide, Phantasie und Empfindung, zu ihrer Hervorbringung thätig sein müssen, so giebt es doch Kunstwerke der Phantasie und Kunstwerke der Empfindung, je nachdem sie sich einem dieser beiden ästhetischen Pole vorzugsweise nähern; zu einer von beiden Classen aber muß jedes künstliche und poetische Werk sich bekennen, oder es hat gar keinen Kunstgehalt. Sie haben bei diesen zwei Preisaufgaben dafür gesorgt, daß jeder Künstler in seiner Sphäre beschäftigt würde und derjenige, den die Natur reich genug ausstattete, auf beiden Feldern der Kunst glänzen konnte.

Hektor's Abschied qualificirte sich zu einem naiven und seelenvollen Empfindungsgemälde; der Raub der Pferde des Rhesus, ein Nachtstück, war zu einem kühnen, kraftvollen Phantasiebilde geeignet. Beide Aufgaben konnten in Absicht auf den innern Kunstgehalt für gleichbedeutend gelten und mochten für die Ausführung, im Ganzen genommen, gleich viel oder wenig Schwierigkeiten darbieten. Das Naturell und die Neigung des Künstlers mußte also die Wahl entscheiden, und es ließ sich voraussehen, wohin sich das Uebergewicht neigen würde. Der erste Gegenstand spricht an das Herz, und der Deutsche hat seinen schätzbaren Charakter auch bei dieser Gelegenheit nicht verleugnet.

Indem die Gegenstände gegeben wurden, waren die Momente der Handlung und die Motive unentschieden gelassen; hier also war das Feld der Erfindung. Zwei Helden, dem Begriffe gemäß, den wir uns von Diomed und Ulysses bilden, zeigen sich in der Finsterniß der Nacht in dem Trojanischen Lager, wo thracische Krieger mit ihrem Könige schlafend liegen. Indem Diomed die Schlafenden erwürgt, bemächtigt sich Ulyß der schönen weißen Pferde des Königs. Sie müssen eilen, um nicht überfallen zu werden, und Diomed verläßt ungern den Schauplatz.

Hier war nun die Wahl des Moments von der höchsten Bedeutung. Der Künstler konnte den Augenblick des wirklichen Ermordens, er konnte den Augenblick nach der That und unmittelbar vor dem Abzuge darstellen. Blieb er bei dem ersten Momente stehen, so war das Bild nicht nur an Gehalt ärmer, es konnte auch einen widrigen Eindruck auf das Gefühl machen; die nächtliche Ermordung schlafender Menschen hat etwas Schändendes für einen Helden. Der König, welcher ermordet wird, wurde dadurch die Hauptperson, unser Mitleid wurde interessirt, und das Bild bekam einen pathetischen Charakter, den es durchaus nicht haben sollte. Wählte hingegen der Künstler den Augenblick nach der That, wo beide Helden auf ihre Entfernung denken, so kam ein ganz anderer Geist in das Gemälde. Das Gefühlempörende wurde mit Schatten bedeckt, die Ermordeten waren nur als Masse noch übrig, ohne daß ein Einzelner aus denselben einen Anspruch an unsre Theilnahme machte; wir schauen nicht unmittelbar an, sondern erfahren nur durch einen Schluß, daß sie im Schlaf ermordet worden, und, was die Hauptsache ist, Ulyß und Diomed sind dann die eigentlichen Helden des Bildes, es ist ihre Kühnheit, die uns interessirt, ihr glückliches Entkommen, was uns beschäftigt.

Aber auch so wird dem Bilde noch immer ein wesentlicher Theil der sinnlichen Bedeutsamkeit und der Würde abgehen. Ulyß und Diomed werden immer nur als zwei nächtliche Mörder und Räuber erscheinen; die Handlung wird also, auch wenn sie ihr Empörendes verliert, wenigstens gemein und gleichgiltig für uns sein. Etwas muß geschehen, um die Helden, um ihre That emporzuheben; dies geschieht durch die Gegenwart und den Antheil einer G ö t t i n. Der Künstler durfte diese nicht weit suchen; auch im Homer erscheint die Pallas und treibt beide Helden, zu eilen. Durch Einführung der Göttin wird für den Gedanken noch dieses gewonnen, daß die nächtliche That einen Zeugen hat, daß durch ihre Geste die Nothwendigkeit der Flucht sinnlich klar wird, und für die Ausführung des Bildes entsteht der große Gewinn, daß die nächtliche Scene mit einem göttlichen Licht kann erleuchtet werden.

Einen Künstler, der keinen tiefen Gedankengehalt in sein Bild zu legen wußte, konnte bei der zweiten Aufgabe schon der Effect der Massen und Contraste anlocken und bei der Ausführung befriedigen. Der geschickte Verfertiger des Bildes Nr. 5, wo in der Mitte des Ganzen zwei milchweiße Pferde sich erheben, Diomed im Hintergrund noch in dem Morden begriffen ist

und beide Helden als Nebenfiguren gegen die Thiere verschwinden, scheint sich blos mit einer angenehmen Wirkung der Schatten und Lichter begnügt zu haben. Das Bild ist sanft und gefällig fürs Auge; aber der Gedanke ist gemein, und der Künstler hat von seinem Gegenstand nur das Nächste, Prosaische ergriffen. Denn warum zwei Heldenfiguren hervorrufen und durch Ankündigung einer bedeutenden That Erwartung erregen, wenn es um nichts weiter zu thun ist, als was auch durch eine gefällige Anordnung von Stilleleben geleistet werden kann? Es war übrigens kein Wunder, daß eben dieses Bild bei vielen Zuschauern die Palme davontrug: die Wirkung des Gefälligen ist unfehlbar, es setzt nichts voraus und läßt sich völlig gedankenlos genießen.

Zwei andere größere Bilder (Nr. 3 und 4) desselben Inhalts stellen gleichfalls nur den Augenblick der Ermordung dar. Der König liegt noch schlafend, das Schwert ist über ihm gezückt, Ulysses hat sich der Pferde bemächtigt. Die Ausführung ist kräftiger, die Handlung reicher als bei dem vorerwähnten Bilde, die Helden sind den Pferden nicht aufgeopfert. Aber der Gedanke erhebt sich nicht über das Gemeine, das Bild spricht blos zu dem Auge, ohne die Imagination anzuregen, und die geschickte, fleißige Ausführung kann den fehlenden Geist nicht ersetzen.

Zwei andere Bilder (Nr. 6 und 7) zeigen uns zwar schon die Göttin, aber ihre Gegenwart erhebt das Bild nicht, ob sie gleich eine höhere Intention des Künstlers verräth. Der Moment ist bedeutender, die Ermordung ist geschehen; auf dem einen, wo die Figuren blos im Umriß gezeichnet sind, hat sich Ulyß auf eins der Pferde geschwungen, der Augenblick des Forteilens ist ausgedrückt; auf dem andern wird noch Rath gehalten, aber die Scene ist zu ruhig, es fehlt an Leben und Bedeutung.

In einem höheren Geist sind zwei andere Bilder desselben Inhalts gedacht und ausgeführt.

Die Göttin erscheint (Nr. 2) über den erschlagenen Leichen, und das Licht, das sie umfließt, beleuchtet die nächtliche Scene. Diomedes ruht in einer nachdenkenden Stellung mit aufgehobenem Fuß auf einem Leichnam und bedenkt sich, das Schwert in die Scheide zu stecken. Bedeutend erhebt die Göttin den Zeigefinger der rechten Hand, um ihn zu warnen, und mit der ausgestreckten Linken zeigt sie ihm den Weg. Ulysses, den Bogen in der Hand, hält die sich bäumenden Pferde am Zügel und strebt schon in einer raschen Bewegung fort, nach dem säumenden Gefährten zurückschauend. Beide Helden sind nackt; nur ein Mantel flattert um den eilenden Ulyß, und ein Löwenfell hängt über den Rücken

des Diomedes. Jener, dessen kräftig gezeichnete Figur am Meisten hervordringt, bringt in das Ganze eine lebhafte Bewegung, welche gegen die sinnende Ruhe des Diomedes einen vielleicht nur zu starken Abstich macht.

Mit diesem Bilde sind wir in die geistige Welt der Kunst eingetreten. Das gemeine Wirkliche ist uns aus den Augen gerückt, nur das Bedeutende ist aufgenommen. Noch um einen Schritt weiter in das Reich der Einbildungskraft führt uns der Andere (Nr. 1), mit dem sich diese Galerie der Rhesusbilder würdig abschließt.

Der vorige Künstler hatte uns das Trojanische Lager gezeigt und uns mit einem engen Raum umschränkt, indem er die Scene durch die Mauern von Troja begrenzte. Ein glücklicher Gedanke des gegenwärtigen hingegen war es, die griechischen Zelte und Schiffe in die Tiefe des Bildes zu setzen, aus dem wir dadurch gleichsam herausgetrieben werden. Er öffnet mit einem kühnen Griff seinen Schauplatz, und wir übersehen zugleich die Scene der Handlung und das Ziel der Flucht.

Drei Punkte des Bildes ziehen uns sogleich durch ganz verschiedene Mittel an. Das Auge, welches zuerst dem lebhaftesten Lichte folgt, fällt auf eine malerische, schön pyramidenförmig geordnete Masse von vier milchweißen Pferden, welche Ulysses eben forttreiben will. Er wendet dem Zuschauer den Rücken; nur der Kopf ist ein Wenig nach der Scene gedreht. Sein Mantel sowie die Mähnen und Decken der Pferde sind in einer fliegenden Bewegung; dieser hellglänzenden und rasch bewegten Gruppe setzt sich die ruhige, dunkle Masse leblos liegender Körper im Vordergrund und die stillliegende Ferne des Hintergrundes schön entgegen.

Sobald der erste gewaltsame Sinnenreiz nachläßt, so wendet sich der Verstand zu dem Bedeutungsvollen; dies findet er hier sehr geistreich in der Mitte des Bildes. Diomedes, in eine Löwenhaut gehüllt, den Schild in der linken Hand, steht an dem Wagen des Rhesus, den er mit der Rechten anfaßt, als ob er sich denselben zueignen wollte. An dem Rade des Wagens liegt der Erschlagene, durch die neben ihm liegende Helmkrone kenntlich, in schön verkürzter Lage hingestreckt. So rasch sich Ulyß und die Pferde bewegen, so ruhig steht Diomedes; nur das Gesicht ist unzufrieden nach der Erscheinung zur Linken hingerichtet.

Hier schwebt in einer Wolkenumgebung, schlank und schön gebildet, Minerva herab und bedeutet mit ausgestreckter Rechten den Säumenden, fortzueilen. Die Wolke, in der sie erscheint,

wälzt sich malerisch wie ein daherströmender Nebel um den Wagen des Rhesus herum und faßt auf diese Art die ganze Mordscene mit einem geheimnißvollen Vorhange ein, der sich nur auf der rechten Seite öffnet, um den Blick nach dem griechischen Schifflager zu erweitern. Alle Partien des Bildes schmelzen in einer angenehmen Harmonie von Licht und Schatten und Reflexen in einander.

Man erfährt bei diesem Bilde den heitern Einfluß einer phantasiereichen Kunst; nach Kunstideen ist Alles gewählt und geordnet, nichts Einzelnes ist der gemeinen Wirklichkeit abgeborgt; Alles repräsentirt nur und hat nur Dasein für den Gedanken und durch denselben.

Es ließ sich für diese beiden Aufgaben von einer doppelten Seite her Gefahr befürchten.

Der Raub der Pferde des Rhesus ist, als bloßes Factum betrachtet, gleichgiltig und ohne allen Gehalt für das Herz; hier mußte also die Phantasie ihre Macht beweisen und der Gedanke statt des wirklichen Gegenstandes eintreten. Wurde dieses Bild blos mit einer treuen Sinnlichkeit und natürlichen Wahrheit behandelt, so mußte es leer und charakterlos ausfallen. Aber eben diese natürliche Wahrheit ist das Gespenst der Zeit, und dem Deutschen insbesondere wird es schwer, sich mit freier Dichtungskraft über das gemein Wirkliche zu erheben. Diesem Stoffe also, der sein Gefühl nicht ansprach, konnte ein Künstler von gewöhnlichem Schlag nicht viel abgewinnen, und eben dies scheint die meisten von diesem Süjet zurückgeschreckt zu haben.

Der Abschied des Hektor's ist schon als Stoff und ohne allen Zusatz der Kunst ein rührender Gegenstand und konnte mit einem mäßigen Aufwand von Phantasie, selbst durch naive Wahrheit ein sprechendes Bild abgeben. Aber hier war der sentimentalische Hang der Nation und des Zeitalters zu fürchten, welcher zum wahren Verderben aller bildenden Kunst auch auf diesem Felde wie auf dem poetischen überhand genommen hat. Ein weinerlicher Hektor und eine zerfließende Andromache waren zu fürchten, und sie sind auch nicht ausgeblieben. Ich bezeichne die Werke nicht, da sie sich leicht von selbst herausfinden.

Es war in diesem einfach scheinenden Stoff ein doppeltes Verhältniß auszudrücken: Hektor sollte als liebender Gatte und als zärtlicher Vater erscheinen. Nicht leicht war die Aufgabe, jedem dieser Verhältnisse sein volles Recht anzuthun, ohne gegen die Einheit des Bildes zu verstoßen. Eines mußte nothwendig zur Hauptsache gemacht werden, weil keine doppelte Handlung

von gleicher Bedeutung erlaubt war, und die Kunst bestand darin, die prägnanteste zu wählen.

Einige der concurrirenden Künstler haben sich begnügt, blos den Abschied des Gatten von der Gattin vorzustellen, und sind folglich unter der Aufgabe geblieben. Das Kind auf den Armen der Wärterin oder der Mutter ist nur ein Zeuge der Handlung. Hektor selbst ist so jugendlich und weichlich gehalten, daß man blos den Abschied zweier Liebenden vor sich zu sehen glaubt. Dies ist unstreitig der unglücklichste Einfall, der sich am Weitesten von der Aufgabe entfernt; denn an den Krieger und den Held, der der Schirm seiner Vaterstadt sein soll, ist hier nun gar nicht zu denken. Es ist auf eine Rührung angelegt, die diesem Stoffe ganz und gar fremd ist.

Andre schlugen den entgegengesetzten Weg ein; indem sie den Vater ausschließend mit dem Kinde beschäftigen, lassen sie die Mutter und Gattin eine untergeordnete Rolle spielen. Diese entfernten sich weniger von dem Geist der Forderung, weil der Ausdruck des väterlichen Charakters sich mit dem männlichen Ernst des Helden sehr wohl verträgt. Und da die Mutter sich durch sich selbst schon in die Handlung einmischen kann, so konnte sie nicht bedeutungslos erscheinen.

Auf einem der vorzüglichsten Stücke in der Sammlung (Nr. 24), einem Oelgemälde, scheint der Künstler beabsichtigt zu haben, Mutter und Kind in einer Umarmung zusammenzufassen. Hektor breitet seine Arme nach dem Kinde aus, das auf den Armen der Wärterin vor ihm zurückflieht, während daß sich Andromache zwischen diesen, nach dem Kinde ausgestreckten Armen an seinen Leib schmiegt; aber er selbst zeigt sich keineswegs mit ihr beschäftigt, seine ganze Bewegung bezieht sich auf das Kind, sie scheint überflüssig und eher ein Hinderniß zu sein.

Nun war die zweite Frage, für das Pathetische der Situation den wahrsten und zugleich würdigsten Ausdruck zu finden — denn es sollte der Abschied eines Helden sein, der Gattin und Kind zurückläßt, um in eine Todesgefahr zu gehen; man sollte einen letzten, ewigen Abschied ahnen. Auf der andern Seite sollte sich der Held über den Schmerz erhaben zeigen, Andromache sollte sich auch in dieser schmerzlichen Situation seiner werth beweisen, unser Herz sollte nicht zerrissen, sondern durch die Rührung selbst gestärkt und erhoben werden.

Einer der concurrirenden Künstler (Nr. 13), dem die Natur einen heitern Sinn und ein schönes naives Gefühl verliehen, aber die Stärke und Tiefe der Empfindungen scheint versagt zu haben,

hat sich auf die einfachste Weise aus der Verlegenheit gezogen, indem er die ganze Aufgabe in eine zärtliche Familienscene verwandelt, worin von dem tragischen Inhalt der Situation wenig oder gar nichts zu spüren ist. Hektor unterhält sich mit dem Kinde, das auf dem linken Arm der Wärterin ist und sich vor dem Vater zu scheuen scheint. Die Amme deutet mit einer sprechenden Bewegung auf den Vater, als ob sie das Kind mit demselben bekannt machen wollte. An Hektor's rechte Seite schmiegt sich Andromache; er hat ihr den einen Arm liebevoll hingegeben, indem er den andern dem Kinde schmeichelnd entgegenstreckt. Jede der drei Figuren belebt ein naiver, äußerst glücklich gewählter Ausdruck, ein freundliches Lächeln spielt um den Mund des Vaters, und Andromache's seelenvoller Blick schwimmt zwischen Heiterkeit und Thränen. Alles accordirt zu einer schönen, lieblichen Gruppe und spricht das Gemüth schnell und entscheidend an. Man läßt augenblicklich von der Strenge der Kunstforderungen nach, weil man einer schönen Natur begegnet, und wird unwillig über den gerechten Tadler, der die Zeichnung, die Farbengebung und die ganze malerische Anlage fehlerhaft und außerdem das Bild mit Unschicklichkeiten überladen findet. Denn der Künstler schien das Heroische, das er in die Handlung selbst nicht zu legen wußte, in der Umgebung nachholen zu wollen und erfüllt deswegen den Rand der Mauern und Thürme, unter welchen die Scene vorgeht, mit einer Million spießtragender Trojaner, welche auf diese Familiengruppe herabschauen.

So wie man auf diesem Bilde das Pathetische ganz vermißt, so ist demselben auf zwei andern, sonst sehr tüchtig gearbeiteten Bildern zu viel Raum gegeben und von dem heroischen Charakter des Helden zu viel aufgeopfert worden. Sie erregen daher ein gewisses peinliches Gefühl, und man mag nicht gern dabei verweilen. Auf dem einen mißfällt noch besonders die abgewandte Stellung des Hektor's und der Ausdruck hilflosen Schmerzens in seiner Geberde. Dem andern (Nr. 19) scheint eine gewisse kranke Blässe zu schaden, welche dadurch entsteht, daß die Zeichnung zum Theil colorirt ist und auf einen Farbeneffect Anspruch macht, aber gerade da, wo die energische Farbe verlangt wird, die todte Kreide gebraucht worden ist.

Mehrere, und zwar die geschicktesten Meister lassen ihren Helden sich an die Götter wenden und das Kind ihrem Schutz übergeben. Diese Handlung ist schicklich, ausdrucksvoll und edel. Das Vertrauen auf die Götter erlaubt einen muthigen, heitern und selbst im Affect beruhigten Ausdruck, und die Handlung er-

hält dadurch einen feierlichen Charakter. Das Kind auf den Armen des Vaters, besonders wenn es hoch emporgehalten wird, wie auf den zwei vorzüglichsten (Nr. 25 und 26) Bildern in dieser Reihe der Fall ist, bildet einen bedeutenden Gipfel der Gruppe. Das Kind wird uns zugleich zu einem Symbol der hilflosen Stadt; Beide scheint Hektor in die Hand der Götter zu geben.

Es finden sich zwei nach Art der Basreliefs gearbeitete Bilder (Nr. 20 und 21), wo der Künstler im Geist der alten Bildhauerwerke des Pathetischen nicht bedurfte, um bedeutend zu sein. Ernst und ruhig steigt der gewaffnete Hektor die Stufen seines Hauses herab; sein Körper ist schon den Kriegern zugewendet, die mit dem Schlachtroß auf ihn warten. Nur das Gesicht kehrt sich nach der Andromache, die sich mit leidender Miene an ihn anschmiegt und ihn nicht lassen will. Ihr zur Seite steht die Wärterin, das Kind auf den Armen, mit noch andern Jungfrauen. Ganz mit der weisen Bedeutsamkeit der Alten hat uns hier der Künstler die Situation mehr durch symbolische Zeichen als durch Nachahmung des Wirklichen vorgebildet. Alles stellt mehr vor, als es ist; es gilt zwar für sich selbst und weist doch auf etwas Andres hin; es ist nur der sinnvolle Buchstabe, in welchem der Geist verhüllt liegt. Die weibliche Reihe mit dem Kinde bedeutet uns das Innere eines Hauses, welches von dem Hausvater jetzt verlassen wird. Die Krieger gegenüber mit ihren Waffen und dem wartenden Streitroß rufen uns die unerbittliche Nothwendigkeit in die Seele. Das ernste, doch nicht traurige Herabsteigen des Helden steht ihm wohl an; er braucht nicht die Götter, er ruht auf sich selbst; die zärtliche Bekümmerniß der Gattin ist dem Ganzen gemäß. Nur sie selbst ist zu klein und zu dürftig gegen die kolossalische Figur des Helden und stört den antiken Sinn des Ganzen durch ihre moderne schwächliche Erscheinung.

Auch in Behandlung der A m m e, als der dritten Figur, hat sich das Genie der verschiedenen Künstler charakterisirt. Einige, die zu der Höhe des Gegenstandes nicht hinauflangen konnten, haben mit ihrem Genie gerade die Amme noch erreicht, und diese ist dann die gelungenste Figur des Bildes geworden. Hier in corpore vili konnte der Künstler der beliebten Natürlichkeit mit dem mindesten Nachtheile folgen, obgleich der gute Geschmack auch hier eine edlere Behandlung zur Pflicht machte. Von der stupiden Gleichgiltigkeit an bis zur koketten Leichtfertigkeit ist sie auf diesen Bildern durchgeführt worden. Diesen letztern Cha-

rakter trägt sie auf einer bunt getuschten Zeichnung, die ich Ihnen hier nur durch die zwei unschicklich angebrachten Säulen, die das Thor versperren, bezeichnet haben will. Das Bild ist auf das Gefälligste, nach Art eines bunten englischen Kupferstichs, behandelt, die Figur der Andromache voll Anmuth, die Amme aber besonders geistreich gedacht. Nur einen Hektor wußte der Künstler sich nicht zu denken und sich überhaupt nicht zu der Höhe seines Gegenstandes zu erheben.

Dagegen ist auf den zwei vorhin erwähnten Bildern, in welchen Hektor seinen Sohn zum Himmel emporhält, die Amme ein wirklich bedeutender und integranter Theil der Handlung und zu der Würde des Ganzen veredelt. Auf dem einen (Nr. 23) steht sie in einer sehr geistreich gedachten Stellung abgewendet, und es ist dem Künstler gelungen, uns gerade durch das, was er verhüllte, desto tiefer zu rühren. Auf dem andern Bilde (Nr. 26), dessen ich nachher noch umständlicher gedenken werde, hat ihr der Künstler eine noch größere, wenn nicht zu große Bedeutung gegeben.

Bei dieser Abschiedsscene Hektor's war das Locale keineswegs unwichtig, und die Handlung konnte nur vermittelst desselben ihre volle Erklärung erhalten. Wenn sich der Künstler nicht der Freiheit der Symbole bediente, so mußte er die Scene unter oder an das Trojanische Thor verlegen, und je sprechender er die Umgebung machte, desto mehr Ausdruck kam in die Handlung. Es ist daher nicht zu billigen, daß auf einigen Bildern die Scene an eine ganz öde und gleichgiltige Stelle an der Stadtmauer verlegt ist Die Handlung entbehrt dadurch ihren bedeutenden Hintergrund und ihren öffentlichen Charakter, der jenen alten Zeiten so gemäß ist; obgleich das andre Extrem, wo der Künstler einen opernmäßigen Hofstaat um seine Personen herum verbreitet, noch weit mehr Tadel verdient.

Man hat alle Ursache, sich über den Fleiß, über die Kunstfertigkeit, über das Sentiment, über den Geist und Geschmack zu erfreuen, die bei diesen Bildern, bald mehr bald weniger verbunden, zur Erscheinung gekommen sind. Von der Gefühlsinnigkeit an, bei welcher die Kunst anfängt, bis zu der heitern Imagination, wodurch sie sich frei und selbstständig erklärt, und zu der geistreichen, vollendenden Anmuth, wodurch sie sich auf ihrem weiten Weg wieder zur Natur zurückfindet, sind Proben gegeben worden. Mehrere dieser Bilder sind wahrhaft schön gedachte Ganze; andre empfehlen sich durch irgend eine glückliche Anlage oder durch eine erworbene Fertigkeit, einige durch ein

vollendetes Talent in Absicht auf gewisse Theile der malerischen Ausführung. Wenn man aber alle der Reihe nach durchlaufen hat, so wird man zuletzt mit erhöhter Zufriedenheit zu (Nr. 26) der braunen Zeichnung, wie das Publicum sie nannte, ehe man den Namen des Künstlers, Hrn. Nahls, erfuhr, zurückkehren, welche auch den Blick zuerst angezogen hat.

Hektor hebt den Astyanax mit einem heitern Blick des Vertrauens zu den Göttern empor. Andromache, eine schöne Gestalt, im Geist der Antiken gezeichnet, lehnt sich an die rechte Seite des Helden; auf ihm als ihrem Gotte scheint sie zu ruhen, kein Ausdruck des Schmerzens entstellt ihre reinen Züge. Zur Linken Hektor's, in weiterem Abstand von ihm und durch den Helm, der auf dem Boden liegt, von ihm geschieden, kniet die Wärterin, das heitre Gebet des Helden mit einem schmerzvollen Flehen aus tiefer, geängsteter Brust begleitend. Auf sie, als die niedrigere Natur, hat der weise Künstler die ganze Schale der Leidenschaft ausgegossen, die er für diese Scene bereit hielt; aber in ihrem Affect ist nichts Unwürdiges, es ist nur das Heftige der Inbrunst, was ihn bezeichnet. Die Handlung geschieht unter dem Thor, dessen edle Architektur würdig zum Ganzen stimmt. Hinter der Amme öffnet sich dasselbe in einem schönen freien Bogen; man sieht den Wagen Hektor's, der Führer hält die Pferde an, ein Krieger ist näher getreten und setzt die Hauptscene mit der Handlung des Hintergrundes in Verbindung.

Dies ist der poetische Gedanke des Bildes; aber der edle Stil, die Einheit, die leichte Hand, die Reinlichkeit und Anmuth in der Behandlung kann nur empfunden, nicht durch Worte ausgedrückt werden. Man fühlt sich thätig, klar und entschieden; die schönste Wirkung, die die plastische Kunst bezweckt. Das Auge wird gereizt und erquickt, die Phantasie belebt, der Geist aufgeregt, das Herz erwärmt und entzündet, der Verstand beschäftigt und befriedigt.

94.

Dramatische Preisaufgabe.[1])

Durch den glücklichen Erfolg der bisherigen Preisaufgaben in Absicht auf bildende Kunst hat man sich bewogen gefunden, etwas Aehnliches auch auf dem Felde der Poesie, und zwar der dramatischen, zu versuchen, welche gegenwärtig im Besitz ist, am Meisten unter allen poetischen Gattungen auf den Volksgeschmack zu wirken.

Man giebt hierbei dem Lustspiel den Vorzug vor dem Trauerspiel, weil an jenem überhaupt noch ein größerer Mangel ist und das Neue darin am Meisten gefordert wird. Denn ob wir gleich an guten Tragödien vielleicht noch ärmer sind, so kann unsre Bühne sich hier weit mehr als dort durch das Ausland, ja selbst durch das Alterthum bereichern, und das Vortreffliche in dieser Gattung veraltet nie, da die Leidenschaften auf der unbeweglichen Base der menschlichen Natur gegründet und folglich weit beständiger sind als die Sitten, die jedes Land und jeder Zeitmoment verändert.

Man klagt mit Recht, daß die reine Komödie, das lustige Lustspiel, bei uns Deutschen durch das sentimentalische zu sehr verdrängt worden, und es ist allerdings ein herrschender Fehler auf unserer komischen Bühne, daß das Interesse noch viel zu sehr aus der Empfindung und aus sittlichen Rührungen geschöpft wird. Das Sittliche aber sowie das Pathetische macht immer ernsthaft, und jene geistreiche Heiterkeit und Freiheit des Gemüths, welche in uns hervorzubringen das schöne Ziel der Komödie ist, läßt sich nur durch eine absolute moralische Gleichgiltigkeit erreichen; es sei nun, daß der Gegenstand selbst schon diese Eigenschaft habe, oder daß der Dichter die Kunst besitze, die moralische Tendenz seines Stoffs durch die Behandlung zu überwinden.

---

1) Aus den: „Propyläen. Eine periodische Schrift, herausgegeben von Goethe." Dritten Bandes Zweites Stück. Tübingen 1800 (S. 169—171). — In dem Briefe an Schiller vom 9. Nov. 1800 bittet ihn Goethe, „an die Preisaufgabe des Intriguenstücks zu denken, da der letzte Bogen der „Propyläen" endlich gefördert werden solle". Die Preisausschreibung hatte ein durchaus unbefriedigendes Ergebniß.

Man unterscheidet aber auch in der rein komischen Gattung noch Charakterstücke und Intriguenstücke, und es ist eine alte, nicht ungegründete Bemerkung, daß der deutsche Genius in jener ersten Classe nie sehr glänzend erscheinen wird. Charakterstücke stellen uns entweder Gattungen (die Molièrische Komödie) oder Individuen (die englische Komödie) dar. Für die letztern ist der deutsche Charakter an Originalen zu arm, und für die erste, kältere Gattung ist der Zeitmoment vorüber. Die Charakterkomödie erfordert im Ganzen eine größere Fülle des Genies von Seiten des Dichters, und von Seiten des Schauspielers ein tieferes Studium, als man in unsern Tagen glaubt voraussetzen zu dürfen.

Es bleibt also nur das Feld der Intriguenstücke offen; das Feld ist reich und nicht so leicht als das der Charakterstücke zu erschöpfen.

In dem Intriguenstücke sind die Charaktere blos für die Begebenheiten, in dem Charakterstücke sind die Begebenheiten für die Charaktere erfunden. Das Genie wird das Vorzügliche beider Gattungen auf eine glückliche Art zu vereinigen wissen.

Ein Preis von dreißig Ducaten wird hiermit auf das beste Intriguenstück gesetzt.

Die Manuscripte werden vor der Mitte Septembers erwartet.

Diejenigen Stücke, welche sich zu einer Vorstellung qualificiren, werden aufgeführt.

Sämmtliche Arbeiten werden in den „Propyläen" recensirt; dabei wird von den Eigenschaften des Intriguenstücks überhaupt die Rede sein.

Das Eigenthum sowie die freie Disposition bleibt den Verfassern.

95.

Vorrede Schiller's zu dem zweiten Theil seiner gesammelten Gedichte.[1])

Vorerinnerung.

Vielleicht hätte bei Sammlung dieser Gedichte eine strengere Auswahl getroffen werden sollen. Die wilden Producte eines jugendlichen Dilettantism, die unsichern Versuche einer anfangenden Kunst und eines mit sich selbst noch nicht einigen Geschmacks finden sich hier mit solchen zusammengestellt, die das Werk einer reiferen Einsicht sind. Aber bei einer Sammlung von Gedichten, welche sich größtentheils schon in den Händen des Publicums befinden, konnte der poetische Werth nicht allein in Betrachtung kommen. Sie sind schon ein verjährtes Eigenthum des Lesers, der sich oft auch das Unvollkommene nicht gern entreißen läßt, weil es ihm durch irgend eine Beziehung oder Erinnerung lieb

1) Gedichte von Friedrich Schiller. Zweiter Theil. Leipzig bei Siegfried Lebrecht Crusius. 1803. Bl. 1 u. 2. — Wiederholt in: Gedichte... Zweiter Theil. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage... 1805. Bl. 1 u. 2. Der erste Theil der Gedichte war im Jahre 1800 herausgekommen, und diese Ausgabe ward von Schiller schon in seinem Musenalmanach auf das Jahr 1799 (S. 248) mit folgenden Worten angekündigt:

„Bei Hrn. Crusius in Leipzig erscheint auf Michaelis 1799 eine Sammlung meiner Gedichte, von mir selbst ausgewählt, verbessert und mit neuen vermehrt. Schiller."

In dem ersten Bande der Gedichte hatte Schiller die besten der von ihm bisher veröffentlichten Gedichte, größtentheils die der dritten Periode, zusammengestellt. Der zweite Band mußte also nothwendig aus zwei sehr ungleichen Bestandtheilen zusammengesetzt sein: aus seinen frühesten und seinen spätesten Dichtungen. Schiller glaubte sich deshalb in einer Vorrede besonders entschuldigen, außerdem aber auch dem Nachdrucke steuern zu müssen, der sich seiner Gedichte schon bemächtigt hatte. Es waren, außer der Vorbemerkung zur „Braut von Messina" (Werke, V. S. 248 ff.), die letzten Worte in Prosa, die Schiller veröffentlichte. Schon den 17. März 1802 hatte er an Körner geschrieben: „Du äußerst den Wunsch, daß ich mich wieder auf eine periodische Schrift einlassen möchte, und ich selbst wünschte um Deinetwillen es möglich machen zu können. Aber ich bin durch die Thalia, die Horen und den Almanach auf immer und ewig davon abgeschreckt; auch hat sich meine Natur, die sonst sehr dahin neigte, gänzlich verändert, so daß ich jetzt jeden Augenblick für verloren halte, den ich nicht einem poetischen Werke widme."

geworden ist, und selbst das Fehlerhafte bezeichnet wenigstens eine Stufe in der Geistesbildung des Dichters.

Der Verfasser dieser Gedichte hat sich, so wie alle seine übrigen Kunstgenossen, vor den Augen der Nation und mit derselben gebildet; er wüßte auch keinen, der schon vollendet aufgetreten wäre. Er trägt also kein Bedenken, sich dem Publicum auf einmal in der Gestalt darzustellen, in welcher er nach und nach vor demselben schon erschienen ist. Er freut sich, daß ihm das Vergangene vorüber ist, und insofern er sie überwunden hat, mag er auch seine Schwächen nicht bereuen.

Möchte diese rechtmäßige, correcte und ausgewählte Sammlung diejenige endlich verdrängen, welche vor einigen Jahren von den Gedichten des Verfassers in drei Bänden erschienen ist und ungeachtet eines unverzeihlich fehlerhaften Drucks und eines schmutzigen Aeußern, zur Schande des guten Geschmacks und zum Schaden des rechtmäßigen Verlegers, dennoch Käufer findet.

Weimar in der Ostermesse 1803.

Register

zur zweiten Abtheilung.

Die gesperrten Rubriken bezeichnen die Ueberschriften und Titel der einzelnen in diesem Bande enthaltenen Abhandlungen und Aufsätze Schiller's; durch die Beifügung eines N. zu den Seitenzahlen ist angedeutet, daß der betr. Gegenstand, Name ꝛc. ꝛc. nicht im Text, sondern in der Note zu finden.

Abbassiden 374.
Abbé im „Wilh. Meister" 741, 743 f., 747.
Abel, Professor 488 N.
Aberglaube 241 f., 243.
Abgespannter Mensch s. Mensch.
Abgezweckte Bewegung 183.
Abhängigkeit, Begriff 224, von der Natur 225.
Absolut-Kleines 549, -Großes 218, 349, -Gutes 443; a. Subject 376, a. Sein 376, 386 f.; a. Realität, Formalität 392; a. Zustand 397; a. Dasein 403; a. Einheit des Geistes 404.
Abstraction, deren Grenzen 375, 380 bis 389 f., 405.
Achilles 294.
Achtung 217 f., 218 N., 387, 464, 715.
Active Bestimmbarkeit 408, Bestimmung 416.
Adam 66, Isle A. 115 u. N. 1.
Adelige 459 N.
Adelung 515 N.*)
Adhärirende Schönheit 660, vgl. 683 N.
Adrian VI., Papst 477 ff., dessen Naivetät 478.
Aeneide, Zerstörung von Troja im 2. Buch d. A. 129; 125; Seefahrt v. Troja nach Karthago im 3. Buch der A. 326.
Aeschylus, Interesse am Naiven 487.
Aesthetik, deren Inhalt, Werth und Nutzen 651 ff.
Aesthetiker, sensuale 401 N.
Aesthetische Gegenstände, Betrachtungen darüber 300; 127; Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen 343; 331, vgl. 336 N.; deren Gegenstand 343. Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten 556; 332. „Ueber die Gefahr ästhet. Sitten" 556, vgl. 331 f., 445 N. Fragmente aus Schiller's ästhetischen Vorlesungen (1792/93) 651; — ästhetisches Gefühl 193, Sinn 197; ä. Urtheil 230, 233, 235 f., 242, 246, 248, 269, 275, 296, 434, 542, 463; ä. Quelle des Vergnügens 232; ä. Kunst 392, Bildung 395, Cultur 410, 415, 419, s. d.; Von der ä. Größenschätzung 308 ff.; Ae.-Großes 321; ä. Zustand 408 u. N., ä. Z. des Menschen 409, 411, 419; ä. Freiheit 408 N., 414 f.; ä. Stimmung des Gemüths, Voraussetzung der reinen Form des sinnlichen Menschen 416, der Freiheit 429; ä. Einheit-Schönheit 428; ä. Schein 431, sein Wesen 433 f., s. Schein; ä. Kunsttrieb 432; ä. Spieltrieb 439; ä. Bildungstrieb 441; ä. Staat 442; ä. Tugend 654; ä. Ideal 665.
Affect 147 ff., 246, 388, 465, 474; Unlust bei widrigem 149; Freiheit im A. 149; trauriger 152, 156, 246; Ursachen der Lust und Unlust im A. 156; Ursprung 160; Verhältniß zum Willen 203, 208; Bewegungen im A. 210 f.; Form und Inhalt 212; theilnehmender 246 (mitleidender), 248; schmelzender 253; Ursache seiner Stärke 403; Künste des A. 414; roher durch Geschmack besiegt 559 f.
Affectation 221.
Affectionirte Handlungen 205, 215, 715.

Affectirter Tänzer 221; a. Anmuth 222.
Agamemnon 367.
Agathon 520 N.*), 538.
Agis, König v. Sparta 80.
Ajax 243.
Akademie zu Athen 110.
Alarich 76.
Alba, Herzog v. 587, 590, 595 ff., 628, 630.
Albert, Markgraf v. Brandenburg 588, 590, 600.
Albrecht, Madame 720 u. N.
Alexander d. Große 34, 374.
Alexandrien, Clemens v. 47 N. 1—3.
Alexius, Kaiser 560 u. N.
Allgemeine Zeitung, Augsburger 772 N.
Allgemeinheit 405.
Al Mamun 28.
Alphonso d'Arbolancqua 589 ff., 594, † 595.
Altringer in den „Piccolomini" 787.
Amanda im „Oberon" 139.
Amboise, Verschwörung v. 632.
Amyntas v. Kleist 524.
Anakreon 110, 415.
Anarchie 105.
Anbeter 204; —tung 221.
André, St., Marschall [Jacques d'Albon, Marquis de Fronsac] 574 f.; dessen Vater 576, 581, 586 f., 635 f., † 637.
Angenehmes 253, 300 f., 388 N., 391, 657.
Angespannter Mensch s. Mensch.
Angiers, Bischof v. 629.
Anmuth u. Würde 168; 126. Anmuth (synonym mit Grazie, Reiz vgl. S. 220) 168 ff.; Begriff 170, 172, 181 f., 184 f., 187 f., 193 f., 203, 204, 339, 393, 397 N.; — nachgeahmte 186, gelernte 186, theatralische 186; Verhältniß zur Würde 212; Vereinigung von A. und Würde 216 u. N. f.; A. an willkürlichen Bewegungen 187; im Verhältniß zur architektonischen Schönheit 192 N.; affectirte 222; naive 480. Vgl. auch Grazie, Reiz.
Anna Komnena 560 u. N.
Anschauung 315, 390, 447, 685 f., Freiheit eines Objectes in der A. 693.
Antiken, deren ideale Bildung 216, (Statuen), ihr Werth 496 N.
Antinous 90.
[Anton Bourbon], König v. Navarra 634.
Aphorismen u. Fragmente aus Schiller's Nachlaß 675; 646.
Apis 48, Sarg des 48 N. 1. u. 2.
Apoll, Vaticanischer 90, 668, Belvederischer 216, 260 N.; 392.
Apprehension 312 f., 315.
Araber 374.
Archimedes 480.
Architektonische Schönheit 173 ff., 178, 181 f. (= Schönheit des Baues 191) 192, 194, 216; a. Züge 188; a. Bildung des Menschen 189.
Archonten 91 f.
Ardinghello 519.
Areopagus 100 u. N., 105.
Ariost 480, 489 f.
Aristides 159, 288.
Aristokratische Verfassung 92, 95.
Aristophanes 107, 295, 503, 533.
Aristoteles 28.
Asmus 515 N.*).
Assyrer 76.
Athen 91, 95, 373; vier Zünfte 98, zehn 100; Ekklesia 98 f.; Auslegung der Gesetze 98, 101; Senat 99; Redner 99, 107; Tribunale 100, 102; Elfmänner 101; Strafen 98, 101 f., Todesstrafe 101; Akademie 110.
Athener, ihr Charakter 106, ihre Fehler 107 f., 365 u. N.
Atlas 325 u. N.
Attila 76.
Aufklärung des Verstandes 366.
Auge 432.
Augsburger Allg. Zeitung 772 N.
Augustenburg, Prinz v. [= Herzog Christian, Friedrich v. Holstein-Augustenburg, vgl. Goedeke's Grundriß, S. 949] 329, 331, 343 N., f. N., 647, 723 N.
Augustus 34.
Aumale, Herzog v. 578.
Aurelie im „Wilh. Meister" 728, 734.
Aussatz 39.
„Austere" 202, 371.
Außerordentliches, ist furchtbar 241 f.
Autonomie des Willens 213, 236.
Avignon 572, von Vieilleville überrumpelt 573.

Balafré 618 f.
Band, „ehernes, um die Stirn" 420, 421 N.
Barbar 353, 371.
Barberinischer Palast, Muse desselb. 216.
Basileus (Archon) 92.
Bastardsöhne 72; im Solonischen Gesetz 104.

Baumgarten 682, 713.
„Beabsichten" 154, 174, 176, 189, 447, 522.
Beauchamp, Capitän 618 ff.
Beck, Schauspieler 792.
Becker, Schauspieler 792.
Begehrungsvermögen 226 N.
Begierde 219.
Begriff 315; B. und Verstand 416, 447; 685 f.
Beichtvater im „Wilh. Meister" 736.
Beispiele 448 N.
„Bemengen", sich mit etwas 490 N.
Beobachten 684.
Berling 111 N.
Beschneidung, Bedeutung 47 u. N. 3.
Bestimmbarkeit 401, 407; reale und active 408; beim Kinde 472.
Bestimmendes Vermögen = Vernunft-V. 383.
Bestimmung 401; physische 408, vernünftige 408; active und passive 416; B. des Menschen 445. 462.
Bestimmungsfreiheit, ästhetische 409.
Bestimmungslosigkeit 402, 407, 409.
Betrachtungen, Zerstreute über ästhetische Gegenstände 300; 127.
Betrachtung, Begriff 425 f., 684 f., s. Reflexion.
Betragen 213; edles, erhabenes 418 N., Legalität desselben durch den Geschmack befördert 563.
Beuil, Bastard von 580.
Bewegung 171, 185, 703; Anmuth der B. 181; verfestete 182 u. N., willkürliche (abgezweckte) 183 f., 210, Grazie an dieser 187; unwillkürliche 210, 216; sympathetische 183 f., 188, 110; sprechende (mimische) 188, moralisch sprechende 193; B. des Gemüths 225 N.; freie 438, der Einbildungskraft ibid., B. als Princip der poetischen Wirkung 527.
„Bewerben" (etw. b.) 89.
Bezauberndes 220.
Biez, Marschall v. 575.
Bildende Kunst s. Kunst.
Bildung, physische, moralische, ästhetische, deren Aufgabe 395; Ursache der griechischen 430 N., 429 f., s. Cultur.
Bildungsstufen 675.
Bildungstrieb, nachahmender 432, ästhetischer 441.
Blumauer 132 u. N., 515 N.**)
Boas, Ed. 726 N.
Bobigny, Capitän 636 f.
Bodmer 532.
Bordeaux 578.
Borghesischer geflügelter Genius 216.
Bourg, Anne du, Parlamentsrath 630.
Brabançon 596.
Brantome 567 f.
Braunschweig, Leopold, Herzog v. 561 u. N.
Breitinger 540 N. 3.
Briefwechsel, zw. Schiller und Goethe 726 N., 758 N.; zw. Sch. u. Körner 681 N.
Briennius 560 N.
Brodgelehrte 18 f, 20 f.
Brückl, Schauspieler 720 u. N. 2.
Brutalität 715.
Brutus 159.
Bürger 534 N.*)
Bürgerliche 459 N.
Burke 390 N., 661, 682.
Buttler in den „Piccolomini" 779, 789.

Cäsar, Jul. 23, 108 480, 658, 715.
Candide (von Voltaire) 503.
Carebbe, Graf v. 623, 626.
Carloix, Geheimschreiber 568, 623.
Castelnau, Herr v. 633.
Cato 159 f., 288, 658, 715.
Catull 415.
Cervantes 480, 503.
Chamans, St. 613, 621.
Chapelle, La Ch. -Biron 615, 617.
Charakter, Begriff 189; Ch. der modernen Zeit 363, s. Zeitalter; — Ch.-Züge 190, — -Schönheit 205; Totalität des Ch. 353; Ch. als Princip der Verstandesaufklärung 366; seine Veredlung durch die schöne Kunst Grundlage aller polit. Verbesserung 367, vgl. 374; geselliger ein Werk der Schönheit 442; Verderbniß des Ch. 462 f.; Moralität des Ch. bedroht durch das Schönheitsgefühl 466 ff.; schöner (501, 658 vgl. 281) und erhabener 501; Verbindung des naiven und sentimentalen Ideal schöner Menschheit 545; weiblicher 715; Charakter-Vollkommenheit 697. — 384 f., 385, 395.
Charakterdrama: 1) Molièrische Komödie, 2) englische 806.
Charilaus 78.
Chateau Cambresis, Friede (1559) 628.
Chateaubriand 573 f.
Chatillon, Cardinal v., Bischof von Beauvais 636.

Cherub 49.
Chimene, im „Cid" 155.
Christine, Herzogin v. Lothringen 588, 591, 595, 598.
Cicero 28, 86 N.
Cid 155.
Cimon 715.
Cissides und Paches (von E. Kleist) 510.
Clarisse (von Richardson) 145 f.
Claudius (Asmus) 515 N.**)
Clemens von Alexandrien 47 N. 1—3.
Coligny (Admiral) 568, 637.
Columbus 29, „Ei des C." 479.
Comba 617 ff., † 620.
Commodus 368.
Comprehension 312 f. u. N., 315, 318; —svermögen 314 ff., 321.
Condé s. Ludwig, Prinz v.
Connetable s. Montmorency.
Constanz, Bischof von 191 N.
Contemplativ-erhaben 239, s. Erhaben; vgl. 225 N.
Coriolanus 88 N. 2, 140, 142.
Corneille, Pierre 154 N. 1, 155, 250.
Corney 597 f., 600.
Cornillon 570.
Correggio 25.
Corso, zu Rom 392 N.
Crebillon 520.
Cronegk 153 u. N.
Cromwell 34.
Croze, Capitän 609.
Crusius, in Leipzig 15, 809 N.
Cultur 355 f.; der Deutschen 334; harmonische der Griechen 357; Einfluß der C. 357; ihr Instrument 360 f., 391; theoretische, praktische 366; schöne (= ästhetische 373 f., 396) C. 460: deren Aufgabe 371, 382, 417, deren Nachtheile 372 f. (vgl. jedoch 396), Gegner 372 f., 396, Werth für den Menschen 410, 415, 419, deren Princip 460; — C. des Menschen 383, die Schönheit ihr Instrument 391; Interesse am Schein ein Schritt zur C. 430; Uebel der C. 483; s. Bildung.

Dalberg's Kunstschulen 641; v. Dalberg 397 N.
Dante 480, 499 N.
Daphnis, von Geßner 524.
Darius 159.
Darstellung (Diction, Vortrag), didaktische 449; freie, sinnliche 449; Wesen der schönen 448, 451, 454, vgl. 481; wissenschaftliche 448, 451, und populäre 450, deren Verhältniß zu einander 452 f.; überspannte 538; Freiheit der poetischen 669; Freiheit der D. bei zeichnenden und bildenden Künsten 718 ff., bei der Poesie 721 f.; Schönheit der poetischen 722.
Decenz 250, 355, 480.
Decius, Bruder = Professor K. L. Reinhold, 36 N., 46 N. 1, 59 N.
Deïsmus 49.
Dejoces 76.
Delicatesse 661.
Delphi 78 N.
Delphinium 100 f.
Demiurgos 45, 53 f.
Demokratie 95, zu Athen 99, 105.
Denis (Dichter) 513; Schlacht v. St. D. 639.
Denken 399, 402; im Gegensatz zum Empfinden 407 f., 409; Vermögen dazu ertheilt durch Schönheit 415.
Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marschalls v. Vieilleville 566; 332; — D. u. vermischte Schriften von Varnhagen v. Ense 680 N.
Desdemona 220.
Deutsche, Fürsten 584, 586, 639; Sprache charakterisirt 129 f., 132, 465 N., Geschmack 322 N.; Cultur der D. 334; ihre sentimentalischen Dichter im 18. Jahrh. 489; ihr dramatisches Feld ist das Intriguenstück 806; Neigung der d. komischen Bühne zur Sentimentalität 805.
Diallele 366 N.
Diana 241.
Dichter 299, 494; seine Grenzen 433; 1) naiver D.: in der alten Welt, in der modernen selten 487 f., 491, dessen Begriff 492; sein Charakter: Nachahmung des Wirklichen 493, 496, Individualität 496 N.; abhängig von seinem Object 532 N.*); — 2) sentimentalischer, in der modernen Welt 494, Begriff 492; Charakter: Darstellung des Ideals 493, 497, Idealität 496 N.; Arten a) satirisch 497, s. d., b) elegisch 497, s. d.; — musikalischer 510 u. N.*); Dichter und Romanschreiber 517; Freiheiten der D. in Bezug auf die Sinnlichkeit 518 f.; Einbildungskraft erstes Talent 671.
Dichtkunst (Poesie) 273, 657, ihr Gebiet 508; ihre Quelle die Natur 492; Begriff 493; ihr Wesen im Stande der

Natur und Cultur 493; Inhalt der antiken: die Natur 492 f., der modernen: Ideen 492 f.; Vorzug der D. des Alterthums 495; Eintheilungsgrund für die sentimentale 505 N., Unterschied der naiven und sentimentalen 521 N.*), 524, 528 ff.; didaktische 508; Zweck: a) Vergnügen und Erholung 540, 543, b) moralische Veredlung 540; Idee einer besonderen Classe von Menschen, welche durch ihr Gefühl deren Gesetze bestimmt 544; Freiheit in ihrer Darstellung 721; Symbolisches in derselben 767.
Dichtung, Ueber naive u. sentimentalische 468; 332. Ueber epische u. dramatische D. 758; 649.
Diction s. Darstellung.
Didaktische Poesie (Lehrgedicht) 508 f.
Diderot 520 u. N. 4.
Dido 712.
Dike 338.
Dilettanten 460 f.
Dilettantismus, Schema über denselben 768; 649, 770 N.
Diodor von Sicilien 39.
Diomed 489 f.
Dompchamp 608.
Don Quixote 503.
Doria, Phil. [Neffe d. Andr. Doria] 570 f.
Doryphoros 659 N. 1.
Drako 93, 96; Charakter seiner Gesetze 94, 98, 100; — 201.
Dramatische und epische Dichtung, v. Goethe u. Schiller 758; 649.
Dramatische Preisaufgabe 805.
„Dramen" 253.
Drei (als Zahl) 314.
Dreux, Schlacht von 636.
Dudley 583 f.
Dürer, Albr. 480.
Dürestal 568 f., 600, 620, 640.
Duilly, Vieilleville's Schwiegersohn 639.
Dyk 534 N. 2.
Dynamisch-erhaben 225 u. N. s. Erhaben; d. Staat 442.

Eckhof, Schauspieler 719.
Edles, Begriff 418 N., 662; edles Betragen 418 N.; — 220, 225, 294.
Egoistisches Geschmacksurtheil 672 N. 2.
Ehe 23.
Ehrfurcht 237 N., 424.
Eigenthum 23.
Einbildungskraft 136, 312, 314 ff., 318, 321, 323, 346, 357, 360, 401, 436, 439, 449; deren freie Bewegung 438; ihr Gegenstand Anschauungen 447; E. des Dichters 671.
Einfalt, des Kindes 472.
Einheit, absolute des Geistes 404; ästhetische E. = Schönheit 428.
Einsamkeit 242.
Ekelhaftes 671.
Ekklesia, zu Athen 98 f.
Elegie 497; Begriff der E. bei Schiller 504 und N., vgl. 521 N.; a) im engeren Sinne 504, 505 ff., b) Idylle 504, s. d.
Eleusis 45.
Elfmänner zu Athen 101.
Elisabeth [Tochter Heinrich's II. von Frankreich] 630.
Elisabeth, von England 636.
Elisabeth, Tochter Maximilian's [II. als deutscher Kaiser] 636.
St. Elmo 115.
Elohim, Kinder E.'s 71 u. N.
[Emanuel Philibert], Herzog v. Savoyen 630.
Empfangendes Vermögen = Gefühlvermögen 383.
Empfinden, Empfindung 379, 385, 388, 399, 402 f., 405 u. N., 446; — im Verhältniß zum Denken 407 f., 409, 415, zum Wollen 415, zur Wahrheit und Moralität 418; Unterschied von Gefühl, Lust, Unlust 655 ff.; überspannte 537 f.; Sinnen- und Rational-E. 656; Kunstwerke der E. 795; — E. = Vermögen, Ausbildung desselben 366.
Empfindelei in den Wertheriaden 515.
Energie, des Menschen 397; s. auch Schönheit (energische).
Englischer Geschmack in Gärten 322 u. N.; e. sentimentale Romane 538; e. Komödie 806.
„Entleiden" 20.
Entschluß 185; das Vermögen dazu ertheilt die Schönheit 415.
Entwickelungsstufen, Drei E. des Menschen 680; 646, 528 N.*): nothwendige Bedingungen jeder Erkenntniß durch die Sinne 419, 425 N.
Epaminondas 480.
Ephoren 81.
Epiktet 298.
Epische und dramatische Dichtung von Goethe und Schiller 758; 649; Motive beider Dichtarten 759; Welten derselben 759.

Eponymos (Archon) 92.
Epopten 45 u. N. 2, 59.
Erasmus 25.
Erfahrung, Gewicht ihres Zeugnisses im Reiche der Schönheit 374 f., 389, vgl. 394, 396 f; — 403 f., 405.
Erhabenes, Vom Erhabenen 224; 126. Ueber d. Erhabene 276; 127. — Begriff 224, 312; — 130, 136 f., 144, 212, 223 N., 291, 300, 656; — e. Seele 209; erhabenstes Sein 392; erh. Betragen 418 N., erh. Charakter 501; Erh. bei der Satire 498. — I. Das Theoretisch-Erhabene: = Th.-Große = Erh. der Erkenntniß, = Mathematisch-E.: 225 u. N., 229., 307; Begriff 226; dessen Bedingungen 321, 323; Beispiele 227 u. N.; mit dem Praktisch-E. (s. II.) verbunden 245. II. Das Praktisch-E. = Pr.-Große (238) = Erh. der Gesinnung (vgl. 395), = Erh. der Macht (oder Kraft, 307), = Dynamisch-Erh.: 225 u. N., 229; 324; Begriff 227, 231 f., 237, 238 f.; Beispiele 227 u. N., vgl. 230, 235 f.; pr.-erhaben ist die Natur 226; das Pr.-Erh. ist 1) contemplativ-erh. 239 ff., 262; Beispiele 240, oder 2) pathetisch-erh. 246 ff. (239); Beispiele 247; = Erh. der Fassung 254, = Erh. der Handlung 265 f., = der Größe 320; path.-erh. Stimmung 279, Gefühl 279 f. u. N., Gegenstand 280, Rührung 283, 289.
Erhaltungstrieb 210, 225 f., 228, 233 f., 237, 239 ff., 243, 246, 263.
Erholung, Zweck der Poesie 540, 543.
Erinnyen 305.
Erkenntniß, im Verhältniß zum Schönen 409; E. durch die Sinne: deren nothwendige Voraussetzung 425 N.; wissenschaftliche und populäre 447; Geschmack bei Mittheilung der E. 458 ff.; — Erhabenes der E. s. Erhabenes.
Erkenntnißvermögen 226 N., 446.
Ernst, physischer 438.
Erscheinung, Freiheit in der E. s. Freiheit.
Erziehung, ästhetische des Menschen, Briefe darüber 343; 331.
Erziehung, vier Arten, verschieden nach dem Zwecke 408 N.
Espinay, Marquis von 582, 586, 608 f., 613, 622, 628, 639; — Ritterschlag 584; Gouverneur von Metz 632.
Estain 587.
Estampes, Herzog von 600 f.
Ethischer Staat 442.
ἦθος 213.
Eunomia 338.
Euripides' Interesse am Naiven 487.
Euripilus 48 N. 2.
Eurysthen 77.
Eusebius 47 N. 2.
Ewiges 405.

Fabricio Colonna 589 ff., 593.
Farce 296.
Fausses gorges 186.
Faust, von Goethe 514.
Favart [Charles, Simon, 1710—1792] 154 N. 1, 220 N.
Feierlichkeit 221, 223 N.
Feldbauer 67 f.
Felix im „Wilh. Meister" 739, 743.
Fenelon 283 N.
Ferdinand I., deutscher Kaiser 635.
Ferrau in Ariost's „Orlando furioso" 489.
Fichte 351 N., 382 N.
Fielding 480, 503 N., 532 N.*)
Finsterniß 243.
Fischer, Kuno 431 N.
Flammichte Linie 183.
Florenz 374.
Folter 603, 610, 613.
Formen, schöne, Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch derselben 445; 331. — Vgl. Note auf S. 445, 444 N. 2, 461 N. 2; — Form: 192 N., 382 N., 385 f., 388, 394 f., 398 f., 403 f., 407, 426, 452, 475 N., 703; — logische F. = Begriff, moralische F. = Wille 416; — F. der Tragödie 166, des Willens 185, des Affects 212; reine F. bei dem sinnlichen Menschen 416; freie F. 439; F. des wissenschaftlichen Vortrages 448; F. des Schönen; — Wirkung der F. bei einem Kunstwerk 413; sie ist Quelle der ästhetischen Freiheit 414; — F. u. Inhalt 459; F. und Stoff 459, F. und Stoff in der Musik 757; — Form der Darstellung als Eintheilungsgrund für die sentimentalische Dichtung 505 N.
Formalität 378, absolute 392.
Formale Wahrheit 390.
Formiren, einen Menschen 384 N.
Formtrieb s. Trieb.

Fragmente aus Sch.'s ästhetischen Vorlesungen 651; — Fr. aus Sch.'s Nachlaß 675; 646.
Franz I., König von Frankr. 566, 572, † 574 f.; dessen Mutter [Louise von Savoyen] 569. — II., v. Frankr. † 634.
Franz v. Guise, Herzog von Lothringen; Bruder des Cardinals von Lothring. [Karl v. G.] 586, 600, 615, 617, 624, 627, 635 f.
Franzosen: ihr Geschmack 146; ihr Trauerspiel 250 u. N.; französ. Geschmack in Gärten 322 u. N.; als naive Dichter 487; ihre sentimentalischen Dichter im 18. Jahrhundert 489; franz. sentimentale Romane 538.
Freiheit 347, 376, 386; — ihr Ursprung 406; zwei Formen derselben 406 N.; — Fr. des Willens 103, des Vergnügens 134, 136, der Kunst 134, 292, 346, im Affect 149, 247, in der Schönheit 176, 181, 401, physische 238, rationale 196, moralische 237 f., der Bewegungen 182, vgl. 188, des Geistes bei ästhetischen Urtheilen 246, 275; ästhetische 408 N.: deren Quelle die Form (die ästhetische Stimmung des Gemüths 429) 414, deren Wirkung 415; Fr. in der Erscheinung: ihr einzig möglicher Ausdruck die Schönheit 418 N., s. Schönheit; Fr. der äußern Handlung 557, der poetischen Darstellung 669, der Darstellung in den bildenden und zeichnenden Künsten 718, äußere, innere 430, eines Objectes in der Anschauung 693; — Herrschaft der Freiheit über die Sinnlichkeit 189, vgl. 190; Fr. und Geschmack 374; Aufhebung der Fr. 404; Fr. ist eine Wirkung der Natur 406; ist Bedingung der Menschheit 421; ist Grund des Schönen 708.
Frei: fr. Künste 136, fr. Bewegung (438) der Einbildungskraft ibid.; Spiel der fr. Ideenfolge 438; fr. Form 439, fr. Schönheit 660.
Freimaurerei 36 N., 45.
Friedrich im „Wilh. Meister" 731, 739.
Furcht 219, 226, 232, 239, 241, 422, 424, 426.
Furchtbares 220, 223 N., 226, 233, 235, 296; — Gegenstand 228, 231; Beispiele 242; die f. Natur ist erhaben 232.
Fust von Stromberg, von Jacob Maier 165 u. N.
Galilei 25.
Gallas in den „Piccolomini" 787.
Gartenkalender, Hirschfeld's 322 N.
Garve 459 N.
Gattung s. Menschheit.
Gedanke 402 f.; G. und Gefühl 428.
Gedichte, Vorrede Sch.'s zum zweiten Theil seiner gesammelten G. 807.
Gefahr, deren Reiz 149.
„Gefahr ästhetischer Sitten, Ueber dieselbe" 556, vgl. 445, Anm.
Gefühl 382 N., 384 N., 655; — gemeines und dichterisches 532; G. und Gedanke 428.
Gefühlvermögen, = empfangendes 383.
Geheimnißvolles 243 f.
Geist 385 f., 390, 400; — speculativer, Geschäfts-G. 359, endlicher 403; — absolute Einheit des G. 404, Schwäche des G. 403; G. in Kunstwerken 496, G. moderner Regierung 358.
„Geist aus Schiller's Werken" 651 N.
Geisterinsel, Gotter's 641.
Geistesfreiheit 210.
Geistiger Mensch 399.
Geistreiche Schreibart 481.
Gelehrsamkeit, deren Einfluß 357.
Gelehrte, ihr Urtheil über Schönheit 542.
Gellert 533.
Gemeines und Niedriges, Gebrauch desselben in der Kunst 293; 127; — gemein 212, 255, 293 f.; g. Gefühl 532.
Gemüth, dessen mittlere Stimmung 408; ästhetische Stimmung 411, 416, 429; seine Bestimmbarkeit 409.
Genast, Schauspieler 792.
Genialische Schreibart 481.
Genie 191 N., 192 N.; das wahre ist naiv 479 ff, dessen Wesen; niedliches 502, naives 529 f., sentimentales 529: Gefahr beider 536; giebt der Materie Form 192 N.
Geran, Gräfin v. S. 15.
Gerichtshöfe, zu Athen s. Tribunale.
Gerichtsverfahren, zu Athen 101 f., dessen Schnelligkeit 102.
Gerstenberg, H. W. v. 165 N., 513.
Geschlecht, das andre 457, 480, schöne 457, reizende 458; dessen naiver Charakter wesentlich 480; männliche 458.
Geschlechtsliebe 348.
Geschmack 178, 219, 225 N., 391, 395; — Definition 653 f.; — Vom Geschmack 651 ff.; — roher 439, senti-

mentalischer 471; — Wirkungen 445 f., Einfluß und Werth 653; Einfluß auf das Gemüth 372 f.; befördert die Sittlichkeit 556, 562; Sieg über den rohen Affect 559 f.; befördert die Legalität des Betragens 563, die Glückseligkeit 652; Surrogat der Moralität 564 f.; Erziehung zum G. 408 N.; Bildung des G. bei Lernenden 456; seine Grenze bei Mittheilung der Erkenntniß 458 ff.; G. und Freiheit 374, G. und Verstand 459, G. und Wille 462 ff., G. und Pflicht (Neigung) im Conflict 463 ff.; — französischer in Gärten 322 u. N.[1], englischer, deutscher ibid.; G. verschiedener Völker 392 N.; seine Herrschaft in Griechenland 374.
„Geschmacksherberge", Leipziger 534 N. 2.
Geschmackslehre, deren Eintheilung 654.
Geschmacksurtheil (= ästhetisches Urtheil) 652, dessen Allgemeingiltigkeit 665; egoistisches, pluralistisches 672. — s. Urtheil.
Gesetze, zu Athen, Auslegung 98, 101; — G. und Wille 416.
Gesetzgebung des Lykurgus und Solon 77; 14.
Gesinnung 184 f.; im Verhältniß zum Schönen 409; Naives der G. 474; Erhabenes der G. s. Erhabenes.
Gestalt 388, 390; — lebende 389, 392; bloße 329; menschliche 668; G. und Spiel 663 N.
Geßner 513, 524 N., 525.
Gewalt 232.
Gladiatoren 391.
Glaukus 489 f.
Glückseligkeit 388, 395; — Begriff 467; Voraussetzung 421; G. der Natur 482, G. im Verhältniß zur Form und dem Spieltrieb 418; wird befördert durch Geschmack 652; — Gl.-Systeme 422.
v. Göckingk 513.
Goedeke 330, 335 N., 340 N., 431 N., 489 N. 2, 515 N.**), 646, 675 N.
Goethe 192 N., 331, 337 N., 491 N., 506 N. 1, 514, 520 N. 3, 645, 649, 671; — dessen Porträt gezeichn. v. Schiller 344 N., 368 N., 372 N.; über „Faust" und „Werther" 514, über seine ästhetische Richtung im „Wilh. Meister" 748, über „Herrmann und Dorothea" 764 f., über „Iphigenie" 765, „Tasso" 514 und 765; — G.'s Selbstkritik von „Herrmann und Dorothea" 762; seine Idee einer „Achilleis" 762, 766; seine Notiz zum Schema über den Dilettantismus" 770 N.; über seinen Antheil an Nr. 91 u. 92 vgl. Schiller, 2. in diesem Register; Briefwechsel mit Sch. s. Briefwechsel.
Goethe u. Schiller über epische u. dramatische Dichtung 758; 649.
Göttlich, Begriff 479.
Goldenes Alter der Welt 523.
Goldoni 533.
Gondelrennen zu Venedig 392 N.
Gonnor 600 f., 604, 607; „Frau v. G." 604.
Gosen, Land 38.
„Gothisch" 132, — Ueberfluß 435.
Gott 218; ist praktisch-erhaben 237; — Götter der Griechen 356, 392 f.; „es schmiedete der Gott um ihre Stirn ein ehern Band" 420, 421 N.
Gotter's Geisterinsel 641.
Gottheit 376 f., Begriff 378.
Gottsched 489 N.
Gräßliches 672.
Graf im „Wilh. Meister" 738, 741, 749 f., 751; Gräfin 738.
Graff, Schauspieler 791 u. N.
Grandier, Urban 120 N.
Grandison 658, 715.
Gravität 221 f.
Grazie 395, 480; — Tanzmeister-Gr. 186, sprechende 195, schöne 195, belebende, beruhigende 220; Hauptcharakter der Gr. 195; bei Schiller synonym mit Anmuth u. Reiz (220), s. d.
Grazien 168.
Gregor VII. 27, 34.
Grenzen, Ueber die nothwendigen Gr. beim Gebrauch schöner Formen 445; 331, vgl. 461 N. 2.
Griechen, deren Kunst 250 ff., 273, 293; deren Kunst bei den Römern 374; deren Vernunft, Natur 356, Menschheit 356, 360, Götter 356, 392 f., harmonische Cultur 357, 360, Himmel 367; sittlicher Verfall 374; Kampfspiele 391; Idealgestalten 392 f., Freiheit in ihrer Kunst 393; Ursachen griechischer Geistesbildung 429 f., 430 N., frei von sentimentalischem Interesse für die Natur 484, Grund dafür 486.
Grimasse 222.
Größe 305; — absolute 309, 312, relative (= comparative 309) 312; — Raum-Gr. 324, Zahl-Gr. 324.

Großes, Begriff 238, vgl. 294; — Absolut-Gr. 218, 311; Theoretisch-Gr. = Theoretisch-Erhabenes 225, Praktisch-Gr. = Praktisch-Erh. 225, 238 s. Erhabenes; — Aesthetisch-Gr. 321.
„Großheit" 372.
Gürtel der Venus 168 f., 170 f., 173.
Guisen 568, 632, 634 s. Franz v. G. und Karl v. G.
Gunst 715.
Gustav Adolph 27, 480.
Gutes 136, 300 ff., 388 N., 391, 656 f.; — g. Herz 209; absolut-, sinnlich G. 443; sittlich G. 666; guter Ton 559, 714.
Guyenne, Aufstand von 578.
Gyé 601.

Habert, Kundschafter 597, 599 f.
Härte 384 N, 395, 715.
Häßliches 659.
Haller 499, 507 ff., 509, 670.
Hamburgische Staats- und Gelehrten-Zeitung 341 N.
Hamlet 244, 728.
Handlung 189; moralisch-schöne, —-große 209; affectionirte 205, 215, 715; Grund der Freiheit u. Moralität e. H. 557; moralisch- u. physisch zweckmäßige 563; Willens-H. 688.
Hannibal 238.
Hansa 27.
Harfenspieler im „Wilh. Meister" 734, 736, 738, 766.
Harmonie, griechischer Cultur 357, 395; des Menschen 397.
Hartes 221.
Havre de Grace 630.
Hazardspiel, dessen Reiz 149.
Heautonomie des Schönen 709, vgl. 706.
Heiden, Schauspieler 792.
Heilig, Definition 472.
Heinrich II. [Herzog v. Orleans, 2. Sohn Franz' I.] v. Frankr. 566, 572; Dauphin 574 f.; König 575, 585, 601; † 632; IV. 480.
Heinse, Wilh. 519 N.
Hekatompedon 107.
Hektor's Abschied, Kritik des Gemäldes 795, 799 ff.
Heliäa 100 f.
Heliopolis 24 u. N. 2, 45, 52.
Heloïse, neue, von Rousseau 506 u. N. 2, 538.
Heloten 83 ff.
Hercules 74, 238, 251, 527 N.
Herder 33 N.; „Ideen" 430 N.; 491 N., 515 N.**).
Hermessäulen 90.
Herrmann, Bardiet v. Klopstock 165 u. N.
Hertha 244 u. N. 3.
Herz, 360; kaltes, enges 360; H. und Verstand 364.
Hieroglyphen 42 u. N. 1, 49 f.
Hierophant 46 N. 1, 47 u. N. 2, 48 u. N. 1 u. 2, 49.
Hinze's Ogier 326.
Hipparch 110.
Hippias 110.
Hippokrates 480.
Hirschfeld's Gartenkalender 822 N.
Hirtenstand 67.
Hochachtung 218 N.
Höhe 324 f.
Hölty 513.
Hoffmeister 431 N., 770 N.
Hogarth 183 N., 713 N.
Hoheit 168, 220.
Hokberg 533.
Home 181 N., 217 N.
Homer 76, 91, 243 f., 251, 294, 299, 325 N.; u. Shakespeare 488; 489 ff., 495, 532, 670.
Horaz 28, 365; Stifter der sentimentalischen Dichtungsart 487.
Horen, drei Prospecte darüber 333, 336, 341; zwei Redactionsnoten aus d. H. 641; Oeffentliche Ankündigung 336, 340, N., 341; Einladung zur Mitarbeit 333; vgl. 330. Noten auf S. 336, 340, 343, 445 (461 N. 2), 468, 556, 566, 641, 807. — Mitarbeiter 339 f., 342, vgl. 330 f.; deren Zahl 336 N.; Honorar 335 N.; Umfang 340 N.; Preis 340 N.; Tendenz 337 f., 341; H. in der griechischen Mythologie 338 f.
Hoven (Fr. W. v., sen.) 191 N., 198 N., 506 N.*).
Hüon 139.
Hufeland, Prof. in Jena, 333 N.
Humboldt, W. v., 646, 726, 728, 751 f.
Hunnius, Schauspieler, 792.

Jacobi 513.
Jagemann, Dmslle., Schauspielerin 791.
Jago 145, 154.
Jakob (Patriarch der Bibel) 38.
Jao 46, 47 u. N. 1, 53 f., 56.
Jarno, im „Wilh. Meister" 738, 741, 743, 747, 751.
Ich, das, als Princip 319 f., 376 ff.

Ida 168.
Ideal vollkommener Menschheit 213, 289, 397; menschlicher Schönheit 216; der Kunst 293; der Gesellschaft 349; seine Genesis 369; — -Mensch 385 N., 396; der Schönheit an sich 391, 397; des Spieltriebs 391; 433 f., 436; des Schriftstellers 455 f.; 484; sein Werth für den Menschen 493, 528 N.; in der Satire 499; in der Elegie 504; schöner Menschlichkeit 545; in menschlicher Natur ist unter d. Idealisten u. Realisten vertheilt 553; eint den Zwiespalt zwischen Kunst u. Natur 493, 528 N.; ästhetisches 665; Ideal-Schönes 716; idealische Sicherheit 238.
„Ideal und das Leben" 431 N,
Idealist 546, 548 f.; Vergleich mit dem Realisten 550 ff.; Inconsequenz (552 f.) u. Carricatur (554 f.) seines Systems (Phantast); Idealität 496 N., 526.
Idee, des absoluten Seins, 376; Ideen-Einheit 381; der Menschheit 386; der Schönheit 396; Spiel der freien Ideenfolge 438; 470; Ideen, Inhalt der modernen Dichtung 492 f.
Identität 387.
Idris 130.
Idylle 484; gehört bei Schiller zur elegischen Gattung 504 u. N.*), vgl. 521 N.; 521 ff.; Schäfer-J. 524 f.; naive 524; deren höchste Vollendung 527 u. N., vgl. 533 N.
Jehan, St. J. de Maurienne 577.
Jehovah 46, 54, 56 f.
Jenaische Literatur-Zeitung s. Lit.-Ztg.
J-ha-ho 46, 47 N. 1.
Iliade 131 N., 243.
Illo, in den „Piccolomini" 778, 787 f.
Imperativ, kategorischer 201 u. N., 202, 268 u. N., 269, 378 N. u. f.; J. der Vernunft 422, vgl. 688.
Impression 389.
Indien 66.
Individualität 496 N., 526.
Individuum 407; s. Menschheit, Mensch.
Indulgenz, des Willens 213.
Infantasque, Prinz v. 599.
Ingenu 503.
Inhalt 5 ff., 11 ff., 125 ff., 329 ff., 645 ff. — Inh. d. Klein. pros. Schr. Sch.'s 15 f.
Inhalt eines Kunstwerks 413; J. und Form 459.
Innocenz II. 27.
Intellectuelle Schönheit 657.
Intriguenstücke 806.
Johanniter (Malteser) 111.
Josephus 42 N. 2.
Iphigenia (von Goethe) 154; s. Goethe; in Aulis 251.
Irene 338.
Iselin 33 N.
Isis, ihr Tempel 44; vgl. Saïs; Bildsäule d. J. 45 f., 48 N. 2; 46 N. 1; Mysterien d. J. 50, 56; 244.
Isle Adam 115 u. N. 1.
Isolani, in den „Piccolomini" 789.
Italien, neueres 374.
Jugendschriften 453 f.
Juno 168, 170, 187, 392; Ludovisi 393.
Jupiter 168, 365, s. Zeus.
Justiz zu Athen und im 16. Jahrh. in Frankreich s. Strafen und Tribunale.
Juvenal 499.

Kallias, oder über die Schönheit 681, 723 N.; vgl. 646 f.
Kaltsinnigkeit 384 N.
Kalypso 233.
Kammer, kaiserliche zu Speier 605 f.
Kanon Polyklet's 659 u. N. 1.
Kant, dessen Moralphilosophie 200; — 229, 344 f., 651, 658, 662, 666, 672, 682, 690 f., 707 und Noten auf S. 33, 46 (N. 1), 60, 62, 71, 170, 174, 178, 192, 197 f., 225 f., 227, 229, 237, 253, 271, 300, 382, 469, 471, 473, 659, 672 (N. 2); vgl. 14, 126.
Karl v. Guise, Cardinal v. Lothringen 607, 615, 628 f., 633, 635.
Karl V., Kaiser 27, 572, 585, 595 f., 598, 600.
Karl IX. v. Frankr. 634, 637, 640.
Karthago, Seefahrt von Troja nach K. 326.
Kastorisches Lied 88.
Kategorischer Imperativ s. d.
Katharina v. Medicis 568, 634 f., 640.
Kaufmann, Angelica 254 N.
Kellermeister in den „Piccolimini" 779.
Kind, dessen Bestimmbarkeit 471 f.; sein naiver Ausdruck 481; — Kinder Elohim's, K. der Menschen 71.
Kindisch 472, 477.
Kindlich 472, 477.
Kirnberger 723 N.
Kistophoren 48 u. N. 2.
Klauer, Hans 622 f., † 626.
Kleinere prosaische Schriften v. Schiller, Vorbericht zu der Sammlung derselben 122; deren Inhalt 15 f.; — Noten auf S. 17,

36, 60, 127, 133, 147, 168, 224, 276, 293, 300.
Kleist, E. v. 507, 509 u. N.*), 510, 524 N.
Kleopatra 154 u. N. 1.
Klinger 540 N. 1.
Klopstock 129, 165 N., 495, 507 ff., 510 ff., 512 N.
Klugheit 208 N.
Klytämnestra 305.
Knebel 520 N. 3.
Koberstein 648.
Kodrus 91, 96.
König, der erste 73 ff., 76.
Körner, Bemerkungen zu K's. Aufsatz über Charakterdarstellung in der Musik 753; 645, 648. — Noten auf S. 77, 290, 296, 335, 336, 371, 375, 681.
Körper der Rede 450.
Komische Bühne der Deutschen, neigt zur Sentimentalität 805.
Komnena, Anna 560.
Komödie und Tragödie 500 f., 678, 677 (Rang); K. umfaßt 1) Charakter-, 2) Intriguenstücke 806; s. d.
Kosegarten, Ludw. Th. 421 N.
Kostbares 221.
Kotzebue 671.
Kraft, deren Antagonism als Instrument der Cultur 360 f., 362, 397 N.; gehaltene Kraft 668.
Kreta 78 N.
Kritiker, triviale 435; 491.
Krösus 108.
Kryptia 84.
Künstler, schöner 352: dessen Mission 367 f., Erzieher seines Jahrhunderts 368 N., sein Ziel und Streben 369 f.; mechanischer 352; Staats- 352.
Künstlicher Mensch 398.
Kunst, über tragische 147; Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst 293; 127. — Deren Freiheit 134, 346. Freiheit der Darstellung in der Kunst s. d.; höchster Gipfel aller Kunst 496 N.; ihr Gebiet 300, Einfluß 357, Zweck 152, 300 (Vergnügen), Zweck der Kunst überhaupt 249, 656; ihr Werth 673; — schöne, freie 136 (s. Griechen): als Werkzeug zur Veredlung des Charakters 367; ihr Wesen 367, 431 u. N. (der Schein); Retterin der menschlichen Würde 368; schöne K. im Verhältniß zum Verstande; — ästhetische 392; — bildende: deren Freiheit 292; bildende K. des Alterthums, deren Vorzug 495; sentimentaler Hang der Deutschen auf dem Gebiete der bildenden u poetischen 799; — nachahmende 432, 511 N.; — tragische: deren Zweck 152, 249; ihr Stoff das Wahre 160, ihr Geheimniß 161, Gesetz 249, 252 ff., 258; — griechische K. 392: deren Freiheit 393; tragische der Griechen 156; griechische bei den Römern 374; — Lebenskunst 392; — Kunst u. Natur 362, beim Naiven 474; — Künste, schöne 136, des Affectes 414; ihr Zweck 414; — Kunst des Scheins 433.
Kunst und Alterthum, v. Goethe 758 N.
Kunstgenie 480 f.
Kunstrichter, von Handwerk 542 f.; besonders begabte Classe von K. 544.
Kunstschönheit 716 ff.
Kunstschulen, Dalberg's 641.
Kunsttrieb, ästhetischer 432.
Kunstwerk, dessen Bedingungen 656; Kriterium des ächten 412 ff.; Inhalt u. Form 413; Vereinigung von Individualität und Idealität in demselben K. 496 N.; K. der Phantasie und Empfindung 795.

Lacedämon 77.
Lachen 473 N.
Laclos, Choderlos de 465 u. N., 520 u. N. 2.
Lactantius 46 N.
Lächeln 473 N.
Länge 324 f.
Laokoon 211 N. 1, 251, 259 ff.
Latitudinarier 199.
Lautrec 569.
Lear 153, 677.
Leben 388, 390, 392, 407.
Lebende Gestalt 389, 392.
Lebenskunst 392.
Lebenstrieb s. Trieb.
Legalität des Betragens 563, 565.
Leibnitz 25.
Leibwache 75; des Pisistratus 109.
Leiden 212 f., 232; sympathetisches 246, 248; 387, 399, 402.
„Leipziger Geschmacksherberge" 534 N. 2.
Leisring, Schauspieler 792.
Lenoncourt, Cardinal v. 607, 616.
Leonidas 86, 159, 267, 269.
Leopold, Herzog v. Braunschweig 561 u. N.

Lessing 36 N., 261, 276, 501, 502 N., 510 N. 1, 533.
Leukothea 217 N.
Liaisons dangereuses 465 u. N.
Liberale Regierung 194.
Licenz 216.
Liebe, elterliche, eheliche, Geschwisterliebe 65, 88; 217 f., 219, 457 N., 464; Platonische 219; Liebreiz 217; lieben 387.
Liebhaber 204.
Linie, flammichte 183, Schlangen-L., Wellen-L. s. d.
Literatur-Zeitung, Jenaische, Allg. 240 N.; Intelligenz-Blatt dazu 336 N., 341.
Livius 25.
Locke 25.
Loeper, G. v. 648, 753 N.
Löwen, Universität 608.
Logische Quelle des Vergnügens 232; l. Zustand 408 u. N.; l. Schein 431.
Lombarden 374.
London 392 N.
Lothario im „Wilh. Meister" 734, 736, 738, 741 f., 751.
Lothringen, Card. v., s. Karl v. Guise; Herzog v., s. Franz v. Guise; Herzogin v., s. Christine.
Loudün 120 N.
Lovelace 145 f.
Lucian 270 N., 499 N., 502 f.
Lucrez 147 u. N.
Ludwig XI. v. Frankr. 629.
Ludwig, Prinz v. Condé [Bruder Anton's v. Navarra] 568, 634, 636, 639.
Luise, von Voß 526 N.
Lust 137 f., 198, 317; am Affect 147 ff., 156; bei der Rührung 153; geistige 655 f., sinnliche 655.
Lykurgus, Die Gesetzgebung des L. u. Solon 77; 14. — Wesen der L.'schen Gesetzgebung 85 ff.; Fehler 87 ff.; Kritik 88 f., 90, 97; Parallele zw. L. u. Solon 104, 106.
Lysimachus 39.

Macbeth, Lady 154.
Macht, Begr. 404; — Erhabenes der M. s. Erhabenes, vgl. 239.
Madrid 392 N.
Magie 170.
Magnum 308.
Maier, Jacob 165 N.
Majestät 220 f.
Maler 299.
Malestroit, Secretär 601, 607.
Malkolmi, Herr u. Fräul., Schauspieler 792.
Malta 15, 115 u. N. 1.
Malteserorden; Vorrede zur Geschichte des M.-Ordens nach Vertot 111; = Johanniter-O. 111.
Mameluken 75 u. N.
Manetho 39, 42 u. N. 2.
Manier, manierirt 718 f.
Mansfeld [Peter Ernst], Graf v. 602, 606, 619.
Manso, J. C. Fr. 520 N. 1.
Maranges 606.
Marchese im „W. Meister" 735, 751.
Marcius (C. oder Cn.) 88 u. N. 2.
Mariane im „W. Meister" 729, 734.
Marillac, Präsident 608.
Marius (C.) 88 N. 2.
Margarethe [Schwester Heinrich's II., Tochter Franz' I.] 630.
Marlborough 480.
Marmontel 154 N. 1, 220 N., 520.
Mars 252.
Masse 668, 702.
Materie, des Willens 185; der Musik 413; — M. u. Wahrheit 390; — materiales Sein 388; — 192 N., 379, 382 N., 386, 388, 390, 395, 398 f., 400.
Materialismus 200.
Mathematisch-Erhabenes s. Erhabenes.
Maurienne, St. Jehan de 577.
Maximilian [später als M. II. deutscher Kaiser] 636.
Medea 266, 274, 305.
Meder 78 N.
Mediceer 374.
Megakles 108 f.
Meister, Wilhelm M.'s Lehrjahre 726; 648; 514; — 1. Buch 726, 4. B. 728, 5. B. 728, 6. B. 730, 732, 7. B. 732, 8. B. 731, 742, 750; — Chronologischer Verstoß 739; Ausstellungen Sch.'s 742—746, 747, 749 f.; Lehrbrief 747; ästhetische Richtung Goethe's im W. M. 748. — Wilhelm 740, 747 ff., Charakter 752.
Melfi, Prinz v. [Giovanni (III.) Caraccioli, Herzog von Venosa u. s. w.], Vicekönig (1544) 577.
Memphis 45.
Mendelssohn 183 u. N., 682.
Mengs, Raphaël, s. Raphaël.
Mensch, Briefe über seine ästhetische Erziehung 343; 23, 200; sein Wesen 405, wirkliche u. wahre Na-

tur 531, Würde 426, 652; Werth d. ästhetischen Cultur (Schönheit) für ihn 410, 415: Voraussetzung seiner reinen Form 416; Begriff in der Tragödie 165; — als Person 188, seine Persönlichkeit 377 f., s. Person; Person und Zustand im M., als endlichem Wesen 376 f., 385; physischer 363, vgl. 390, seine Sinnlichkeit 377 f.; als Individuum s. Individuum; idealischer 351; ethischer 363, vgl. 390; seine sittliche Bestimmung 193, 351, 362, 386, 445, 462; doppelte Verirrung von seiner Bestimmung 371, vgl. 383; rationale Freiheit 196; sittliche Vollkommenheit 199; — doppelte Aufgabe 378; Fundamentalgesetze seiner sinnlich vernünftigen Natur 378; Ziel seiner Cultur 383, 501; M. in seiner Vollendung 377; — M. im Staate 348; gebildeter 353; wirklicher 385 N., 396; Ideal-Mensch 385 N., 396; angespannter (= unter dem Zwange der Formen oder der Materie) 395, 397, beeinflußt durch die schmelzende Schönheit 395 f., 397 f., 399, abgespannter (= unter der Indulgenz des Geschmackes) 395, 397, durch die energische Schönheit 395 f., 397 f.; Natur-M., künstlicher M. 398; sinnlicher, geistiger 399; M. im Zustand der Natur und Cultur 492; seine Gestalt ist einer doppelten Schönheit fähig 668; — drei Entwicklungsstufen 419, vgl. 425 N., 528 N.*): physischer, moralischer, ästhetischer Zustand, s. Zustand; zwei Triebe 378 ff.; psycholog. Antagonism unter den Menschen 545: Idealist, Realist; Ideal menschlicher Natur unter Beide vertheilt 553; Inconsequenz und Carricatur beider Systemen 552 f. 554 f.; Werth des Ideals für den M. 493; Cardinalsatz über den Menschen im Verhältniß zum Spiel 392; Energie, Harmonie des M. 397; — einen M. formiren 384 N.; Kinder der M. 71. — Vgl. Individuum, Person, Zustand.

Menschengesellschaft, Erste nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde 60; 14.

Menschheit, Drei Entwickelungsstufen der M. 680; 645 f.; — in unsrer Person 229; reiner Begriff 375, 389; ihre Idee 386, Ideal 213, 397, vollendeter Ausdruck 216, Consummation (= Schönheit) 390; Genesis der geistigen 406 f.; ihre Bedingung Freiheit 421; — griechische, 356, hatte ihren Culminationspunkt erreicht 360; Verhältniß des Individuums zur Gattung bei den Griechen 356 f., bei uns 356: nachtheilig 357, 360 f.; — Rettung ihrer Würde durch die Kunst 368.

Mercuriale 628.

Merkur s. Teutscher Merkur.

Meroveus 76.

Mesgue, Graf v. 606, 608, 610 ff., 614, 618 ff., 623.

Messen 308.

Messiade 511, 513.

Metaphysiker, Begriff 404 ff.

Methode 675.

Metz, überrumpelt 586; Belagerung durch Karl V. 595 f.; aufgehoben 600; Oberbürgermeister v. M. 605; Münzstätte 607; Stärke der Garnison 614. Citadelle 615, 617; Verschwörung 617; Gouverneure 586, 600, 601, 615, 617, 621, 632, 639; — 621, 639.

Meyer, Heinrich 649, 767, 793 N.

Michaelis, C. Fr. 646, 651 N.

Mignon im „W. Meister“ 729, 731, 734 f., 737, 739, 751.

Miller, J. Mart. 516 N. 1.

Milton 265 f. u. N., 495, 525.

Mime 760.

Mimik 183, 185, 664; der Bewegung 188; in Zügen 188 f.; in der Bildung des Menschen 189.

Minnesänger 532 N.*).

Minona (von v. Gerstenberg) 165 u. N.

Minos 78 N.

Mitleid, Vergnügen daran 150; bei der Tragödie 154; seine Möglichkeit 158; Arten des 246; — mitleidender Affect 248.

Mitternachtsstunde 243.

Molière 794 N., 533, 678; —'sche Komödie 806; —'sche Magd 495 N.

Monaco, Herr v. 570.

Monarchie, deren Wesen 96 u. N. 3; 197.

Moncade [Hugo v. Moncada] 571.

Montgommery, Graf v. 631 f.

Montmorency (Anna de), Connetable 568, 573, 577, 579 f., 581, 585 f., 600, 607, 615 f., 617; — gefangen 624; — 630, 635; † 639.

Montpensier, Herzog v. 640.

Moor, Franz 154.
Moral 234 f.; — gesetz 423.
Moralische Bestimmung 193, 462, Bildung 395, Freiheit 238, Gefühl 193, Gutes 666, Rührung 210, Schönheit 657; Schönes 662, 668, 697, Beispiele dafür 695 ff.; Sicherheit 234, Sinn 197, Trieb 424, Urtheil 269, 296, 463; Veredlung, Zweck der Poesie 540, 543; Vollkommenheit 199, 200; Welt, ästhetischer Schein in derselben 434; Wille 208, Zustand 408 u. N.; m. Handlung = Willenshandlung 688.
Moralität 208 N., 690; gefördert durch Geschmack 556, 562; Geschmack und Religion Surrogate der wahren 564 f.; ihr Feind der sinnliche Trieb 558; — zwei Formen der Aeußerung 560; — M. des Charakters, bedroht durch das Schönheitsgefühl 467; — M. der inneren Handlung 557.
Moralischer Nutzen ästhetischer Sitten 556; 332.
Morgenblatt f. d. gebildeten Stände 724 N., 772 N.
Moritz 662.
Moses, Die Sendung M. 36; — Mosaische Urkunde, Erste Menschengesellschaft nach deren Leitfaden 60; 14. — Bedeutung des Namens M. 41; Wesen der Gesetzgebung M.' 85.
Musen, an der Elbe, Leine, Pleiße 534 u. N. 2; — =Almanach 534 N. 2; Muse des Barberinischen Palastes 216.
Musik, Bemerkungen zu Körner's Aufsatz über Charakterdarstellung in d. M. 753; 645, 648; — 223 N., 664; der Neueren 253; ihre Materie 413; Wirkung 511 N.; Form u. Stoff 757; — musikalischer Dichter 510 u. N.*).
Myron 659 N.
Mysterien 223, 242, 245; — hebräische 36 N.; — ägyptische 42 N. 1, 43 ff., 47, 48 u. N. 1 u. 2, 49, 52, 59; der Isis 50, 56; in Heliopolis u. Memphis 45; — in Eleusis und Samothracien 45.

Nachäffung 221.
Nachahmung, Begriff 717.
Nachlese zu Sch.'s Werken 770 N.
Nagel, Rector 77 N.; L. 431 N.
Nahls, Maler 804.
Naive und sentimentalische Dichtung 468; 332. Naives, Begriff 469, 474 f.; zwei Arten: 1) der Ueberraschung 474 f., 2) der Gesinnung (Denkart 472) 476 ff., 481 f.; Gefühl des N. nach Kant 473 N.; beruht auf der Form 475 N.; Schönheit des N. 712; — n. Genie 529, s. Genie; naive Idylle 524; — Naivetät Adrian's VI. 476 ff.; des anderen Geschlechts 480; des wahren Genies 479 ff.; naiver Charakter vernunftloser Gegenstände 482; — Charakter der naiven Dichtung 493, 496, Unterschied von der sentimentalischen 521 N.*), 524, 528 ff.; wahrhaft n. Dichtung bei den Alten 487, bei den Modernen sentimentalische 491; naive Rührung bei den französischen Dichtern 487; — sentimentale Dichtung 492 ff. s. d.
Napolion, Capitän 571.
Nassau [Wilhelm der Aeltere (der Reiche)], Graf v. 585 f. 603.
Nast, J. G. H. 14, 77 N.
Natalie im „Wilh. Meister" 734 ff., 737, 741, 747, 750.
Nathan der Weise 501 u. N., 679.
Natur 351, 353, 363. 406, 432; Begriff 469, 702; = Sinn 401 N.; ist praktisch=erhaben 226, 230, 232; — Fundamentalgesetze der sinnlichen und vernünftigen 378; Schönes der N. nach Kant 716; Quelle der Freiheit 406, und Schönheit 429; — Zustand roher N. 421; griechische N. 356 f.; — Natur eines Dinges 702., ff., 706; wirkliche und wahre des Menschen 531; N. und Verstand 357; N. und Kunst 362, beim Naiven 474; N. als Inhalt der antiken Dichtung 492 f., als Idee und Gegenstand der Dichterwelt 486 f., 492; Interesse für sie (468 ff.) ist moralisch und beruht auf einer Idee 470; Sehnsucht nach ihr 482 f., Grund derselben bei den Neueren 485; Rückkehr zu ihr 356; — Natur=Mensch 398.
Naturstaat s. Staat.
Naturstand als Ideal 348; moralischer 359.
Naturtrieb 196, 204, 206 ff., 219, 218.
Naturwissenschaften 384 N.
Navarra, König v. s. Anton.
Neapel, belagert (1528) 572; — 615, 621.

Negation 402.
Neigung 214, 350, 381, 387, 390, 393, 704, 715.
Nemours, Herzog v. 633.
Nero 368.
Nerthus 244.
Neuffer (Ueberſetzer der Aeneïs) 326 und N.
Nevers [Ludwig v. Gonzaga] Herzog v. 587 f., 593, 597, 600, 610.
Nicolai 535 N. 1.
Niedriges, Gebrauch desſelben in der Kunſt 293; 127; 212, 294 f.
Niethammer, M. 15, 112 N. 2, 113 ff. N N.
Niobe 216 u. N., 251.
Nomaden 429.
Nothdurft 475.
Nothwendigkeit 405, 475; — „Ring der N." ſ. Ring.
„Nützen" 260 u. N. 1.
Nützliches 658.
Nutzen, Ueber den moraliſchen äſthetiſcher Sitten 556; 332.
Nycollas, Capitän 602, 610.
Nyvelle 611 f.

Oberon 130, 520 N*).
Obſervantinermönche 611 f.
Ochlokratie 197.
Odyſſee 243.
Oedipus 74, 163.
Ogier, Hinze's 326.
Oheim im „Wilh. Meiſter" 737, 749.
Ohr 432.
Oligarchie 105.
Olint 153 u. N.
Olivier, Kanzler 633.
Olympia 391.
Olympus 172, 392.
Omar 28.
Oper 767.
Oranien (Philibert v. Chalons) Prinz v. 571; Prinz Wilhelm (I.) v. Or. 585.
Oreſtes 305, 367 N.
Orleans 633; Herzog v. ſ. Heinr. II.
Oſarſiph 42 N. 2.
Oſſian 244, 285, 486 N., 506 u. N.
Oſtracismus 101 f., 105.
Othello 145 N., 163, 220.
Ottave rime 131 N.
Ovid 339 N., 505; römiſcher und deutſcher 520 u. N. 2.

Paganismus 45.
Palladium 100 f.
Papyrus 41.
Paradies 523.
Pariſs 40.
Paris 392 N.
Paſſive Beſtimmung des ſinnlichen Menſchen 416.
Pathetiſch-Erhaben ſ. Erhaben.
Pathetiſches, Ueber das P. 249, 126, vgl. 224 N.; 263, 289 f.; iſt Zweck der Künſte des Affects 414; p. Satire 499, ſ. Satire.
πάθος 213.
Patriarchenregierung 70.
Pauſanias 43 N. 2.
Pavia, Einnahme (1528) 570.
Peloponnes 96, —iſcher Krieg 84.
Peregrinus Proteus ſ. Proteus.
Perfectionsgrundſatz, 201.
Perikles 374.
Perſeus 74.
Perſon, Perſönlichkeit 179, 181, 183, 187 f., 190, 229, 238, 257 f., 349, 352; ihr Grund 376; 377 f., 380 f., 382 N., 383 f., 385 f., 405 f., 407. — vgl. Menſch.
Peter der Große 480.
Petrarca 538.
Pflicht 350, 378, 379 u. N., 390; Verhältniß zur Schönheit 416; im Conflict mit dem Geſchmack 463 ff.; unvollkommene —en 465; vollkommene 466.
Phanias, in „Muſarion" 538.
Phantaſie 240 f., 242 f., 244, 360; Kunſtwerke der Ph. 795.
Phantaſt 555.
Pharao's Tochter 41, 42 N. 1; Ph. 50; Pharaonen 94.
Philine im „Wilh. Meiſter" 723.
Philipp von Macedonien 107.
Philipp II. v. Spanien 630.
Philo 42 u. N. 1.
Philoktet 251.
Philoſophem, Werth eines beſtimmten 401 N.
Philoſophie, Gebiet ihrer praktiſchen Wirkſamkeit 364; Name 366 u. N., kritiſche 390 N.; Urſprung der philoſophiſchen Streitigkeiten über den Begriff der Schönheit 400.
Phocion 288, 374, 715.
Phreattys 100 f.
Phyſiker 405.
Phyſiſch, ph. Sicherheit 234, ph. Bildung 395, ph. Zuſtand 408 u. N., ph. Ernſt 438, ph. Spiel 438.

Piccolomini, Bericht über die erste Aufführung in Weimar 772; 649; Object des Dramas 770; Schiller über die Aufführung 791; — Octavio P. 775 ff., 781 ff., 787, 789; Max P. 776, 779, 781 ff., 787, 790.
Piemont 577; „Piemonteserstückchen tanzen" 591.
Pilsen 777.
Pisistratus 108 f.
Pitaval, Vorrede zu dessen „Merkwürdigen Rechtsfällen" 119; vgl. 14 f.
Platitüde 542.
Plato 28, 79 N., 106; Platonische Liebe 219, — Republik 710.
Plautus 533.
Plumpheit, Begriff 668, 703.
Pluralistisches Geschmacksurtheil 672 N. 2.
Plutarch 46 N. 1, Noten auf S. 77. 79, 94, 95, 97, 100, 103 f., 346; 100.
Pluto 242.
Poesie s. Dichtkunst.
Poetische Darstellung 669.
Polemarch (Archon) 92.
„Politiker" 568.
Politische Verbesserung, Mittel dazu 367.
Polygamie 69, vgl. 72.
Polyklet 659 u. N.
Pompejus 141.
Pont-à-Mousson 586 f., 591; überrumpelt 595.
Populäre Erkenntniß 447; p. Unterricht 449.
Porcian, Prinz von 637.
Position 402.
Pracht 223 N.
Praktisch-groß (= erhaben) 225. s. Erhabenes und Großes; p. Stärke 473; p. Vernunft s. d.
Preisaufgabe, Dramatische 805.
Preux, St. 538.
Profundus 324.
Prokles 77.
Prometheus 238.
Properz, römischer und deutscher 520 und N. 3.
Propyläen 805 N.
Propyläen, An den Herausgeber der P. 793 u. N.; 649.
Prosaische Schriften, Vorbericht zu Sch.'s kleineren 122; — Inhalt derselben 15 f.; s. auch Kleinere prosaische Schriften.
Prospecte, Drei über die Horen 333, 336, 341; vgl. 330.
Proteus, Peregrinus 269, 270 u. N., 538.
Prytanen 99 f., 105.
Psychologischer Antagonismus unter den Menschen 545.
Ptolemaïs 115.
Pucelle 600.
Pulchritudo vaga, fixa, adhaerens 682, 683 N.
Pylades 368 N.
Pythagoras 47 u. N. 3, 366 N.

Quantität 308.
Quentin, St. 624.

Rabener 533.
Räuber, Schiller's 266 N.
Ramberg, Maler 648, 723 N.
Raphaël 25, 480; R. Mengs 390 N.
Nationalität 383 N.
Raum 401 f.; — größe 324.
Reale Bestimmbarkeit 408.
Realist, sein Wissen und Thun 547; Vergleichung mit dem Idealisten 550 ff.; Inconsequenz seines Systems 552 f., Carricatur desselben 554 f.
Realität 377 f., 379 f., 385 f., 388, 394, 401 f., 432, 434 ff.; absolute 392; ästhetische Stimmung des Gemüths ist Zustand höchster R. 411; R. der Dinge 430 f.
Recht 380 f., 405.
Redactionsnoten Sch.'s aus der Neuen Thalia 326; Zwei aus den Horen 641.
Rede, deren Körper 450, Bedeutung 450.
Redner, zu Athen 99, 107.
Reflexion 426 ff., 528 N*), 529; s. Betrachtung.
Regel 322 u. N., 345; — R., „die Krücken der Schwachheit" 479.
Regelfreiheit des schönen Products 692.
Regierung, liberale 194.
Regnard 533.
Regulus 267.
Reinhold, K. L. (= Bruder Decius), Professor 36 N.; 11, 13; dessen Briefe 207 N.
Reis 66.
Reiz 136, 183 N., 191 N., 217, 220, 663 u. N.; des Hazardspieles 149, der Gefahr 149; bei Schiller synonym mit Anmuth, Grazie (220), s. d.
Reizendes Geschlecht 458.

Religion, 234 f., Surrogat der Moralität 565; ästhetische 731.
Religionärs 690.
Renaudie, La 632 f.
Resignation, Sch.'s Bemerkungen zu einer Kritik des Gedichtes „R." 724; 648.
Reue 141.
Rhapsode 760.
Rhesus, Raub der Pferde des Rh. als Vorwurf eines Gemäldes, Kritik 795 ff.
Rhodus 115 u. N. 1.
Richard III. 145.
Richardson 145 N.
Rigoristen 199.
Rinald 489.
„Ring der Nothwendigkeit" 188 (2 Mal), vgl. 206.
Ritterepopöen 532 N.*).
Roderich 155.
Rodogune 154 N. 1.
Römer 368; ihr politischer Verfall Boden der griechischen Kunst 374; ihre Spiele 391.
Römische Elegien, von Goethe 520 N. 3.
Rohheit 481.
Roiddes, Hauptmann 604 f.
Rom 392 N.
Romane, französische und englische sentimentale 538; Ritter-R. 532 N.*), spanische Ritter.-R. 538.
Romanschreiber, „Halbbruder des Dichters" 517.
Rouault, Johann 629.
Rouen 633 f., 637.
Rougerieules 588.
Rousseau 343 N., 499, 506 f., 522 N. 1.
Rouzières 592.
Roxelane 154 u. N. 1, 220.
„Ruchtbar" 51.
Rudolph, Schiller's Diener 770 N.
Rührendes 136 f., 656.
Rührung 137 f., 144, 393; Vergnügen an schmerzhaften (traurigen 152) 148, 152; Hinderungsursachen desselben 152, 156; Bedingungen der tragischen R. 157—162, Zweck derselben 152, 164; Lust oder Unlust bei der R. 153; Voraussetzung der R. 161; R. ist Zweck der Tragödie 166; moralische 210, sinnliche 245, zärtliche 253, erhabene 283, 289.
Ruhberg 297.
Ruhe im Leiden 212.
Ryolas, Lieutenant 612 f.
Saal der Vergangenheit, im „Wilh. Meister" 737, 747, 750.
Sachtrieb (= sinnlicher Trieb) 382 N., s. Trieb.
Saïs, Verschleiertes Bild zu 36 N., 46 N. 1; Pyramide zu S. 46, 48 u. N. 2; — 108, 244.
Sakontala 532 N.*).
„Salamine" 94 N., 96 u. N. 1.
Salcede, Capitän 612.
Salzmann 534.
Samothracien 45.
Sancerre 580.
„Sanscülottisches", nichts der Art im „Wilh. Meister" 742.
„Sapere aude" 365.
Satire, Begriff derselben bei Schiller 497 f., 504 N., 521 N.; — a) strafende (pathetische) 498 ff.; deren Richtung auf das Ideal 499; b) scherzhafte (spottende, 500) 498; im Besonderen die Voltairische 503 f.
Saturnus 426.
Sault, Graf von 616.
Savoyen, Herzog von s. Emanuel.
Scepeaux, Franz v. 569, s. Vieilleville.
Schäferidylle 524 f.
Schall, Schauspieler 792.
Schauderhaftes 672.
Schauspieler, Anforderungen an denselben 186 N.; Kritik der bei der Aufführung der „Piccolomini" Betheiligten 791 f.
Schein, Freude daran ist das Merkmal des Eintritts des Wilden in die Menschheit 430; — logischer 431; ästhetischer ist Wesen der schönen Kunst 431; Wesen des ästhetischen Sch. 433 f.; ästhetischer Sch. in der moralischen Welt 434; ästh. u. reiner 345 f.; schöner = ästhetischer, dessen Reich 443 f.; — Kunst des Sch. 433.
Schema über den Dilettantismus 768. 770 N.; vgl. 649.
Scherz 220.

Schiller:

—, Aphorismen und Fragmente aus seinem Nachlaß 675; 646
Schiller's „Briefwechsel mit Goethe" 726 N., 758 N.; — „Briefw. mit Körner" 681 N.
Schiller und Goethe, Ueber epische und dramatische Dichtung 758; 649.

Schiller's Vorbericht zu der Sammlung seiner Kleineren prosaischen Schriften 122; 15.
— Vorlesungen, Fragmente aus seinen ästhetischen 651.
— Vorrede zu dem zweiten Theil seiner gesammelten Gedichte 807.

1. Allgemeines. Sch. in Jena als Professor der Philosophie und Geschichte 11; Vorlesungen daselbst 11 ff., wegen Krankheit eingestellt 13; Plan zum „Wallenstein" 13; — Uebergang zu ästhetischen (13, 125) und philosophischen Studien 125, vgl. 645; — Neue Thalia (1792) 125 ff.; — Horen (1794), Cotta in Tübingen, 330 f.; deren ungünstiger Erfolg 645; — Annäherung an Goethe 331, Verkehr mit ihm 645; — gänzliche Hinneigung zur Dramatik 645: „Wallenstein" 645; — Uebersiedelung nach Weimar 645; daselbst entstanden „Maria Stuart", „Jungfrau von Orleans", „Tell" 645.
Sch.'s Tochter, Frau v. Gleichen 646; Schwager s. Wolzogen; Diener Rudolph 770 N.; — Studium Shakespeare's 488 N., des „Werther" und „Siegwart" 516 N. 1; — Sch. in Tiefurt 561 N.
2. Autorschaft Sch.'s. Vgl. darüber a) zu Nr. 63 (S. 77 ff.) 14, 77 N.; b) zu Nr. 81. (S. 566 ff.) 332, 566 N.; c) zu Nr. 90. (S. 758 ff.) 649, 758 N.; d) zu Nr. 91. (S. 768 f.) 770 N.; e) zu Nr. 92. (S. 772 ff.) 649, 772 N.; vgl. 773 f. NN. u. 791 N. 1.
3. Beziehungen Sch.'s zu Abel 143 N., 488 N.; Madame Albrecht 720 N. 1; d. Prinzen v. Augustenburg 343 u. f. N. (s. Augustenburg); J. G. Cotta in Tübingen 329, 334, 340 u. f. N.; Crusius 111, N.; v. Dalberg 126, 397; Göschen in Leipzig 198 N., 329; Herder 491 N.; W. v. Humboldt 645; Klopstock 512 N.; Körner 645, 647; Nast 14, 77 N.; Niethammer 15; Schütz 11; W. v. Wolzogen s. d.
4. Herausgeber der a) „Thalia" 13 ff., 125; b) der „Neuen Thalia" (seit 1792) 125 ff.; c) der „Horen" (seit 1794) 330, 333 ff., 336 u. N.; d) des „Musen-Almanach" 645.
5. Mitarbeiter des a) „Teutschen Merkur" 12 (s. Teutsch. Merk.); b) der „Thalia", „Neuen Thalia", „Horen" s. d.
6. Werke. A. Quellen, welche Sch. für dieselben benutzte a) für das „Verschleierte Bild zu Saïs" 36 N., 46 N. 1, 48 N. 2; b) zum „Fiesko" 143 N.; c) zur „Geschichte des 30jährigen Krieges" vgl. 786 N.; d) zu Nr. 61. (S. 36 ff.) 36 N., 59 N.; e) zu Nr. 63. (S. 77 ff.) 77 N., 94 N., 96 N. 1. — B. Ueber Sch.'s Projecte zu a) der Malteser-Tragödie vgl. 15, 117 N.; b) „Kinder des Hauses" 15; c) „Fridericiade" 125, 131 N.; d) Epos auf Gustav Adolph 125; e) Abhandlung „Vom ästhetischen Umgang" 444 N. — C. Bisher ungedruckt war Nr. 89. (S. 753 ff.) 648, 753 N. — D. Fragment geblieben ist Nr. 69. (S. 147 ff.) 126, u. Nr. 74. (S. 300 ff.) 127. E. Poetische Quintessenz v. Nr. 77. (S. 343 ff.) vgl. 431 N.

Schlaffheit, des Genies 536.
Schlangenlinien 183 u. N., vgl. 221; 693, 713 u. N., 714.
Schlegel, J. E. 533, A. W. 641 N. 2.
Schmelzende Schönheit s. Schönheit.
Schmerz 137, 139, 141, 148, 198, 206, 226, 228; — moralischer 142; in der Tragödie 156.
Schmidt von Friedberg 421 N.
Schmieden: „es schmiedete der Gott um seine Stirn ein ehern Band" 420, 421 N.
Schöne Formen, Nothwendige Grenzen beim Gebrauch derselben 445; 331, vgl. 432 N., 444 N. 2.
Schönes 136, 291, 300 ff.; — dessen Kriterium 665, objective Bedingungen 666 ff.; vier Formen der Erklärung 682; nach Burke 661, nach Moritz und Kant 662; — muß regelfrei sein 692; hat Heautonomie 709, vgl. 706; sein Werth 673, seine Form 710; — Beispiele des Sch. 710 ff.; — Unterschied zwischen dem Angenehmen, Guten und Sch. 657 ff.; — Ideal-Sch. 396, 716, wahrhaft Sch. 516, Moralisch-Sch. 662, Sch. der Kunst 716 ff., der Natur 716 ff.; — Gefühl des Sch. 279, Wohlgefallen am Sch. 676.
Schöner Charakter, Cultur, Geschlecht, Kunst, Schein, Seele s. diese Rubriken; sch. Diction s. Darstellung; vgl. auch Schönheit.
Schönheit, Kallias oder über die Schönheit 681; 646 f.
Schönheit 168, 181, 191, 347; — Begriff 176, 177 ff., 183, 193, 197;

reiner Vernunftsbegriff 375; — Basis aller Schönheit ist Simplicität 669; — Aufgabe 371; — Einfluß 373, nachtheiliger bei den Culturvölkern 374, vgl. jedoch 396, 398; — Ideal menschlicher 216, höchstes Ideal der Sch. als solcher 391, 393 f., 397; — doppeltes Gesetz der Sch. 392; — sie ist Object des Spieltriebs 389 f., Consummation der Menschheit 390, Instrument der Cultur 391, 403.

1) Schönheit in der Idee (Idealschönes) 394, 396; 2) Sch. in der Erfahrung 394, 396; diese ist a) energische 394 ff., 397 N., b) schmelzende, beide Arten für den Menschen Bedürfniß 395 f., s. Mensch. —

Von der schmelzenden Schönheit handeln der XVII. bis XXVII. ästhetische Brief, S. 396—444 (vgl. S. 396 N.); 394 ff. Methode für die Untersuchung über dieselbe, ihre Arten und Gattungsbegriff, allgemeine Idee 396; 397 N.; zwei verschiedene Gestalten 398; Cardinalfrage 399; Ursprung der philosophischen Streitigkeiten über ihren Begriff 400 f.; ihr Begriff und Wesen 401, 414, 427 f., 541, Cardinalsatz dafür: sie ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung und damit identisch 418 N., vgl. 689, 691, 698, 699 ff.; = ästhetische Einheit 428; sie ist ein Geschenk der Natur 429; — ihr Verhältniß zur Wahrheit 416, 429 und Pflicht 416; — ihre Bedeutung und Einfluß 397 ff., 402 f., 410, 412, 415; — sie ist indifferent für Erkenntniß und Gesinnung 409, 411; ertheilt geselligen Charakter 442; — Erziehung zur Schönheit 408 N.

Adhärirende Schönheit 660, — architektonische 173 ff., 178, 181 f., 186, 192, 194, 216, — des Baues 191, — bewegliche und fixe 170 u. N., — der Bewegung 171, — Charakter-Sch. 205, — Sch. der poetischen Darstellung, deren Definition 722, — fixe 170 u. N., — freie und adhärirende 660, — doppelte der menschlichen Gestalt 668, — intellectuelle und moralische 657, — moralische 657, 668 (Beispiele für diese 695), ist Maximum der Charaktervollkommenheit 697, — Sch. des Naiven 712, — organische 668, — Sch. des Spiels 181, 195, 197, — Toiletten-Sch. 186, — weibliche 668. — Vgl. auch Schönes.

Schönheitsgefühl, ist der Moralität des Charakters gefährlich 467; bei der Satire 498.

Schönheitsurtheil 663.

Schreckbarkeit 305.

Schrecken 228, 241.

Schreckliches 305, 672.

Schreibart, genialische und geistreiche 481.

Schrift, deren Bedeutung für die Tradition 29.

Schriftsteller, dessen Ideal 455 f.

Schröckh, J. M. 477.

Schröder, Fr. L., Schauspieler 298 N., 719.

Schuldknechtschaft zu Athen 95, 97.

Schwärmer 544.

Schwärmerei 384 N.

Schwarze Suppe, in Sparta 81.

Schwerfälliges 221.

Seele, schöne 203 f., 209, 219; erhabene 209.

Segner [v., Einleitung in die Naturlehre, Göttingen 1746, 1753, 1770] 46 N. 1.

Sehnsucht nach der Natur bei den Neueren 482 f., 485.

Sein, absolutes 376, 386 f., 404, bestimmtes und unendliches 386, materiales 388, erhabenstes 392.

Seisachtheia 97.

Selbstbestimmung 648.

Selbstbewußtsein 405 u. N., f.

Selbsterhaltungstrieb s. Erhaltungstrieb.

Selbstleiden 247.

Selbstlosigkeit 379 N.

Selbstmord 142.

Senat, zu Sparta 78 ff., zu Athen 99.

Sendung Moses' 36; 13.

Seneca 265.

Seneca, Tragödie von E. v. Kleist 510.

Senecterre 621.

Sensuale Aesthetiker 401 N.

Sensualität 383 N.

Sentimentalische und naive Dichtung 468; 332.

Sentimentalisch: sent. Geschmack 471; sent. Dichter 487; sent. Dichtung 492 ff., ihr Eintheilungsgrund ist die Form der Darstellung 505 N.; sent. Genie 529; — sent. Interesse an der Natur ist den Griechen fremd 484, 486, bei Horaz 487, bei den Franzosen 487; sent. Dichter der Franzosen und Deutschen im 18.

Jahrh. 489; sent. Romane der Franzosen und Engländer 538; sent. Hang der Deutschen auf dem Gebiet der bildenden Kunst und Poesie 799; sent. Neigung der deutschen komischen Bühne 805.
Serapis, Tempel des 44, 47 N. 1; Sarg des S. 47, 48.
Serlo im „Wilh. Meister" 728, 739.
Sesina in den „Piccolomini" 782, 784.
Shakespeare 88 N. 2, 145 N., 154, 244 N. 2, 245 N., 322 N., 480, 532 N.*), 533, 641 N. 671; Sh. u. Homer 488.
Sicherheit, Gefühl der S. bei dem Erhabenen 233; Beispiele 233; physische 234, moralische 234 f., idealische, materielle 238.
Siegwart 516 u. N. 1.
Simmern, Herzog v. 585.
Simonides 86 N., 110.
Simplicität 669.
Sinne 377, 385, 387, 401 N.
Sinnlich: sinnlich-vernünftige Natur, deren Fundamentalgesetze 378; sinnl. Mensch 399, dessen ästhetische Cultur 415 f.; — sinnl. Gutes 443.
Sinnlichkeit, des Menschen 377 f., 385; 404, 407; Zweck und Ursache 423; Freiheiten des Dichters nach dieser Richtung hin 518 f.
Sitten, Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer 556; 332. — „Ueber die Gefahr ästhetischer S." 556, 445 N.
Sittlich, Sittlichkeit s. Moralität.
Sokrates 106, 159, 374, 503; —tische Lehrart 713.
Soliman II. 115 N. 1, 154 N. 1, 220 u. N.
Solon, Gesetzgebung des Lykurgus u. S. 77; 14. Solon 91 ff., 95 f.; Archon 97; dessen Kritik 103 f., Parallele zw. S. u. Lykurg 104, 106; S.'s Lebensabend 108 f.; — 201.
Sommerset, Herzog v. 583.
Sophisten 99.
Sophokles 106, 480.
Sorge 422.
Σόρος Ἄπις 48 N. 1.
Spanische Ritterromane 538.
Sparta 77 ff., 373; Senat zu Sp. 78; — Spartaner, ihr Charakter 106.
Spectacles 392 N.
Speier, kaiserliche Kammer zu 605 f.
Sperat im „Wilh. Meister" 736.
Sphinx 48, 74.
Spiel, im Verhältniß zur Schönheit und Anmuth 181 f., 191, 195, 197, 204, 214, 390 f., 663 N.; — Karten-, Trauer-Sp. 391 N. 1; — sympathetisches 190; Sp. im materiellen Sinne 437; physisches und ästhetisches 438; der freien Ideenfolge 438; ästhetisches 439.
Spiele 438 N.
Spieltrieb s. Trieb.
Spott 220.
Sprache, deren Bedeutung für die Tradition 29; die deutsche charakterisirt 129 f., 132, 465 N.
Sprechende Bewegung 188, — Bildung 188, 193, Züge 190 f., 255.
Staat 348, 351, 362; seine Aufgabe 352; — a) Natur-St. 349, = St. der Noth 353, 354, b) sittlicher (moralischer) 349 f., = St. der Freiheit 353; — dynamischer 442, ethischer 442 und ästhetischer 442, 444; — moderner, dessen Gebrechen 358, Grundlagen seiner Verbesserung 367; — St. und Kirche 358.
„Staat im Staat" 38.
Staatskünstler, dessen Aufgabe 352.
Staël, Frau A. L. G. v. St.-Holstein 648.
„Stand der Verträge" 348; ästhet. St. 425.
Stanze, Wielandische 125, 130, 131 N.
Stephanus, Apostel 42 u. N. 1.
Sterne, Lorenz 471 N. 1 u. 480, 503 N.
Stier 49; —gefechte zu Madrid 392 N.
Stiftsdame im „Wilh. Meister" 736 f.
Stil im Gegensatz zur Manier 719.
Stille 242.
Stimulus 217.
Stirn, „ehern Band um d. St." 420 u. f. N.
Stoff und Form 459; in der Musik 757.
Stofftrieb s. Trieb.
Stolberg, Fr. Leop. 724 u. N.
Strabo 39.
Strafen, I. zu Athen: 1) Lebensstrafen: des Drakonischen Gesetzes 93 f., vgl. 98; — der Solonischen Gesetzgebung: a. Sturz in einen Schlund, b. Hinrichtung mit dem Schwerte, c. Schierlingsbecher 101; — 2) Freiheitsstrafen: Verbannung 101; diese war entweder Ostracismus 101 f. oder mit 3) Vermögensstrafe, Einbuße aller Güter, verbunden 101; — 4) Ehrenstrafen: Strafe der Säule 102; II. in Frankreich im 16. Jahrh.: 1) Lebensstrafen: a. Enthauptung 603, 605, 607, 621, 632; b. Hängen

603, 607, 610, 620; c. Ersäufen 606, 610; d. Rädern 578, 603, 617, 620, qualificirt durch Verbrennung des Leichnams 578; e. Viertheilen 620; f. Spießen 598; — 2) Leibes-Strafen: a. Stockprügel 577 f.; b. Wippen 603; — 3) Ehrenstrafen: a. Abbitte auf den Knieen 580, 606, 621 f.; b. Aufhängen im Bildniß 637.
Straßburg 586.
Strehlke, Fr. 337 N.
Strozzy, Marschall v. 625, † 626 ff.
„Stürmer und Dränger" 540 N. 1.
Stumme Züge 190.
Stupidität, ihre Affinität mit dem Verstande 430.
Subject, absolutes 376.
Süligny, Spion 593.
Sündenfall 62 N.
[Sündfluth] (Ueberschwemmung) 73.
Sulzer, J. G. 273, 667 u. N. 2, 723 N.
Suppe schwarze in Sparta 81.
Swift 499.
Symbolisches in der Poesie 767.
Sympathie 246.
Sympathetisch: symp. Bewegung 183 f. (= begleitende 185), 188, 210; symp. Spiel 190, symp. Leiden 246, symp. Trieb 263, symp.. Gefühl 306.

Tacitus 23, 39, 244 u. N., 499.
Tänzer, affectirter 221.
Tanz 83, 440.
Tanzmeister 186, N., — grazie 186.
Tartüffe, von Molière 678.
Tasso, Torquato 480, von Goethe 514.
Taurier 241.
Taygetus, Berg 82.
Technik 667, 701, 708.
Teleologisches Princip 32, 155, 179; t. Urtheil 384 N.
Teller, Madame, Schauspielerin 791.
Tempelorden 111.
Temperament 385, 395.
Temperamentstugend 209 f., 502.
Terzky, Graf in den „Piccolomini" 778, 787 f.; Gräfin 779, 787.
Teutscher Merkur 17 N.
Thätigkeit 399, 402.
Thätigkeitstrieb 151 f.
Thales von Milet 108.
Thalia, Neue Th., Redactionsnoten daraus 326; — Noten zu 129, 133, 147, 168, 224, 265, 300, 489.
Thalia Noten zu 36, 60, 77, 807.
That 189.
Theilvorstellung = Begriff 447 f.
Teophanie 405 N.
Theoretisch-groß (= -erhaben) 225; th. Ueberlegenheit 472; th. Vernunft s. d.
Therese im „Wilh. Meister" 734 ff., 737, 745, 747, 750.
Thermopylä 115.
Theseus 74.
Thevales 609, 628.
Thier, dessen Bewegungen 188 f.; ohne Willen 206.
Thierhatzen zu Wien 392 N.
Thionville 602, 608, 610, 622 f.; capitulirt 626.
Thomson 510.
Thucydides 28, 106.
Thümmel 516 u. N. 2.
Tiefe 324 f.
Timoleon 143 u. N.
Timophanes 143.
Titian 203.
Tod 235, 244, 404.
Todesstrafe 93 f.; zu Athen 101; s. Strafen.
Tom Jones, von Fielding 503, 658, 715.
Ton, guter 559, 714.
Tonkunst s. Musik.
Tortur s. Folter.
Totalität, des Charakters 353, der Kräfte 362.
Toul 586.
Tragische Gegenstände, Grund des Vergnügens daran 133; 126. Ueber tragische Kunst 147; 126; deren Fundamentalgesetze 248.
Tragödie 139; Definition 162; ihr Wesen 162 ff.; Zweck: Rührung 152, 164, 166; Form 166; Ideal der Tr. 167; ist eine Kunst des Affects 414; Tr. und Komödie (Rang) 500 f., 677 f.; — Fehler der französischen 158.
Transscendentalphilosophy, Begriff 404.
Tribunale zu Athen 100, 102; deren Procedur 101 f.
Trieb 364, 378 u. N. f.; — 1) sinnlicher (= Stoff-Tr. 383; = Sach-Tr. 382 N., 387 N., 404 N.; = Lebens-Tr. 407, 425) 378 ff., 383 ff., 390, 404, 406, 424; Gebiet und Einfluß 380 f.; dessen Priorität vor dem Formtrieb 407; Feind der Moralität 558; — 2) Formtrieb (= vernünftiger 382, 406 f.) 380 ff., 383 ff., 390, 404 u. N., 407, 425, 437; Wechselwirkung beider 386; — 3) Spiel-

trieb, als Vereinigung von 1) u. 2) 387 u. N., 388 f.; 432; Subject der Schönheit 390; sein Ideal 391; im Bezirke der Glückseligkeit 418; ästhetischer, dessen fortschreitende Entwickelung 439 ff.; — Gegenstand aller drei Triebe 388 f.; — moralischer Tr. 424; nachahmender Bildungs-Tr. im Gefolge des Spiel-Tr. 432; Kunst-Tr. 432; ästhetischer Bildungs-Tr. 441; Thätigkeits-Tr. 151 f.; Erhaltungstrieb s. d.
Trismegistos 46 N.
Troglodyten 429.
Troja, Zerstörung von Tr. im zweiten Buch der Aeneïde 129; 125. Seefahrt von Tr. nach Karthago 326.
Tugend 199, 395; soll anmuthig sein 213; ästhetische 654; Temperamentstugend 209 f., 502; — s. Moralität.
Türenne 480.
Tyrannen 72.

Ueberschwemmung (Sündfluth) 73.
Ueberspannung des Genies 536 ff.; Definition 537; — überspannte Empfindung 537 f.; ü. Darstellung 537 f., 543.
„Umstalten" 451.
Unbehilflich 702.
Unbestimmtes, ist furchtbar 241, 243.
Undurchdringliches 243.
Unendlicher Gegenstand 228, vgl. 229, 386 (d. Unendliche).
Unendlichkeit, leere 402, 409, erfüllte 409; 405.
Ungarn, [Maria, Karl's V. Schwester], Königin von 596, 606, 618.
Ungeheures 305.
Unglücklicher 467.
Universalgeschichte, Was heißt und zu welchem Ende studirt man U.-G.? 17; 12. Wesen derselben 27, 30; Methode 30 f.
Unlust 137 f., 655; bei Affecten 149, 156; bei der Rührung 153, 155.
Unmoralität, ihr Grund 558.
Unschuld, kindische, kindliche 477.
Unterricht, populärer 449.
Unwillkürliche Bewegung 210 f., 216, 156; u. Affection des Gefühls 246.
Urtheil, ästhetisches (s. Geschmacksurtheil) 269, 275, 296, 434, 463; moralisches 269, 296, 463; teleologisches 384 N.; technisches und ästhetisches 542; Schönheitsurtheil 663; U. der Vernunft und des Verstandes im Widerspruch 472.
Urtheilen 402.
Uz 513.

Valette, La 15, 115 u. N. 1.
Valvyn 569.
Varnhagen v. Ense 646, 630 N.
Vasco de Gama 29.
Vaubonnet 617, † 620.
Vaudemont 607, 619.
Vaurés, Prevot 602, 610.
Vega, Lope de 533.
Vendome 480.
Venedig 392 N.
Venus 168, 173 f., 252, 338, 392; himmlische, irdische 219; Cytherea, Urania 359.
Veränderung 387.
Verdrehung 222.
Verdün 586.
Verfeinerte Weltalter 395 f.
Verfestete Bewegungen 182.
Vergnügen, Grund des V. an tragischen Gegenständen 133; 126. Vergnügen 137, 198, 206; dessen Arten 135, zweierlei Quellen 150, vgl. 136, 144, logische, ästhetische Quelle 232; dessen Freiheit 134, 136; moralisches 142; an schmerzhaften Rührungen (= des Mitleids 150) 148, 156; V. ist Zweck der Kunst überhaupt 152, 300, der Poesie 540, 543.
Vermögen, bestimmendes u. empfangendes des Menschen 383.
Vernunft 136, 151, 155, 177 f., 192 f., 248, 321, 349, 351, 353, 361, 364, 382 N., 386, 389, 401 N., 404; — Begriff 405; Symptom der V. beim Menschen 422; reine 231, 236, 287; praktische 218 N., 672, 685, 687; theoretische 672, 685 f.; — V. eine Wirkung der ästhetischen Cultur 415; Imperativ der V. 422; V. und Schönes 672; Form der V. 685; Form der praktischen V. ist reine Selbstbestimmung 687; — V.-Gesetze 207, V.-Ideen 378 N.; V.-Vermögen (= bestimmendes) 383; —mäßigkeit u. —ähnlichkeit 687 u. 689; — V. der Griechen 356.
Vernünftiger Trieb s. Trieb; v. Bestimmung 408.
Verstand 136, 312, 313 N., 315 ff., 321, 323, 401 u. N.; intuitiver, specula-

tiver 357; reiner, empirischer 360; V. und Natur 357; V. und Herz 364; Aufklärung des V. 355; V. und Begriff 416, 447, 651; Affinität des V. mit der Stupidität 430; V. und schöne Kunst 431; V. und Geschmack 459.
Vertot, Vorrede zur Geschichte des Malteser-Ordens nach V. 111; 14 f.
Verträge, „Stand der V." 348.
Vervins 575.
Vieilleville, Marschall v., Denkwürdigkeiten aus dessen Leben 566; 332; Charakter, Memoires 568 f., Genealogie 569; gefangen 570; überrumpelt Avignon 573, Estain 587, Pont-à-Mousson 595, belagert (623) und nimmt Thionville 626, St. Jean d'Angely 639; — Ritterschlag 573; als Gesandter nach England 575, 636, nach Deutschland 635, Schweiz 640; als Lieutenant des St. André 576, 578; Mitglied des Staatsrathes 585; in Verdün 587, Toul 588, in Chateau Cambresis (1559) 628, in Orleans 633; Expedition nach Rouen 633, 637, vor Havre de Grace 639; — Gouverneur von Metz (1553) 601, 617, 621, von Isle de France 632, von Bretagne 639; Generallieutenant von Champagne 623; Marschalls-Brevet 628, 632; Marschall von Frankreich 637; seine Kundschafter 588, 591, 593, 606; „Vieilleville's Wache" 636; † (1571) 640.
Vignaucourt 598, 600.
Villebon 637.
Virgil 28, 129, 131, 242, 261 f. u. N., 264, 324 u. N., 325 u. N., 326 u. N., 670, 712.
Vohs, Schauspieler 791.
Vollkommenes 136, 656.
Vollkommenheit 177, 388, 390 f., 690 708 f.; sittliche 199 f.; des Menschen 397; V. der Natur 482 f., sinnliche als Grund der Schönheit 659.
Vollmer 290 N.
Voltaire 250; —'sche Satire 503 f., 520.
Vorbericht Sch.'s zu der Sammlung seiner Kleineren prosaischen Schriften 122; 15.
Vorlesungen, Sch.'s ästhet. 651.
Vorrede zur Geschichte des Malteserordens nach Vertot 111; 15. V. zu Pitaval's „Merkwürdigen Rechtsfällen" 119; 15. V. zum zweiten Theil der gesammelten Gedichte Sch.'s 807.
Vorstellung 402, Theilvorstellung (= Begriff) 447 f., 449; ganze 448 f., dunkle, verworrene 660.
Vorstellungstrieb (= Erkenntnißtrieb) 224 f., 228.
Vortrag s. Darstellung.
Voß, J. H. 129, 526 N., 534 N. 2.

Wahres 460.
Wahres 136, Stoff d. tragischen Kunst 160.
Wahrhaftigkeit 379 N.
Wahrheit 366, 373, 380 f., 390, 395, 405, 431, 433, 436, 457, 690; — ihr Wesen 427 f.; materiale, formale 390; Bedingung ihres Sieges 364; Hinderniß ihrer Aufnahme 365, 375; Verhältniß zur Schönheit 416, 429, zur Empfindung 418.
Wahrheit, poetische (= Natur-) u. historische 164.
Wallenstein, in den „Piccolomini" 773 ff; Monolog 785 f.; sein Charakter und Temperament 786 u. N.
Warburton 36 N., 47 N. 2.
Weibliches Geschlecht, dessen Anmuth 204 f., vgl. 222; Schönheit 668, Charakter 715.
Weichlichkeit 395.
Weinerliches Wesen in den Nachdichtungen des „Werther" 515.
Wellenlinien 713 N.
Welt 378, 383 ff., 386; drei W. der epischen und dramat. Dichtung 759.
Weltgeschichte, teleologisches Princip derselben 32.
Werden 376, 387.
Werner im „Wilhelm Meister" 729, 739, 747, 749.
Werth des Lebens 553.
Werther in „W.'s Leiden" 486, 493 N., 514, 516 N. 1, 538, 671.
Wettrennen zu London 392 N.
Wehrauch, Schauspieler 792.
Wieland 125, 270 N., 503, 520 N.*).
Wien 392 N.
Wilder 353, 371, 430, 432, 462, 676.
Wildheit 395 f.
Wilhelm Meister's Lehrjahre 726; 648 f. Meister.
Wille, dessen Materie 185, Form 185; Verhältniß zum Affect 203, 208; sein Wesen 206; bloßer W. 206; moralischer 206; sinnlicher, sittlicher 208;

freier 350; Indulgenz des W. 213, Herrschaft 216; als Macht 404 u. N., 407. W. u. Gesetz 416; W. u. Geschmack 462 f.; — 393; —nshandlung 688.
Willkürliche Bewegung 183 f.; 210 f.; Grazie an dieser 187 f.
Winckelmann, Joh. Joach. 216 N., 259 f.
Wissenschaft, ihr Wesen 367; Form ihres Vortrages 448, 452; ist nicht Beruf des schönen Geschlechts 457; =liche Erkenntniß 447.
Wohlgefallen 217 f.; am Schönen 676.
Wolf, Chr., —'sche Schule 684.
Wollen im Verhältniß z. Empfinden 415.
Wollust 197; — reiz 217.
Wolzogen, v., Sch.'s Schwager 332, 566 N.
Wrangel, in den „Picccolomini" 785, 787.
Würde, Ueber Anmuth und W. 168; 126. 175, 197, 205 ff., 210, 212, 339, 390, 393; ihre Voraussetzung 421; Verhältniß zur Anmuth 212 ff.; Vereinigung v. Anmuth und W. 216 u. N. f.; falsche W. 222; W. des Menschen 426, 652, der Menschheit 368; W. des Lebens 554.

Xenien 332, 495 N. 1; Noten auf S. 520 f.
Ximene s. Chimene.

Yorick 471 u. N. 1, 503 u. N. 2.
Young, Edward 499 N., 512.

Zählen 308.
Zahlgröße 324.
„Zaunhüter des Geschmacks" 491.
Zeit 376, 401 f.
Zeitalter, modernes, dessen Schilderung 353 ff. (V. Brief von Nr. 77.), vgl. 362; Ursachen der Degeneration desselben 356—360 (VI. Brief von Nr. 77.), 365; Mittel zur Abhilfe 366, 367.
Zeus 33, 364 u. N., 426; s. Jupiter.
Ziererei 221.
Zierrathen 664 u. N.
Zirkelschluß 366 N.
Züge, deren Anmuth 181, 182 u. N.; mimische 188 f., architektonische 188, sprechende 190, stumme 190 f., Charakter=Z. 190.
Zünfte zu Athen, vier 98, zehn 100.
Zumsteeg, J. R. 506 N.*).
Zustand, 385 f., 405, im Menschen 376 f., sein Grund 376; Aufhebung 385; der Anspannung, Abspannung 397; eingeschränkter, absoluter 397.
Man unterscheidet im Menschen zwei verschiedene Zustände:
I. der Bestimmbarkeit, und zwar a) der passiven = der bloßen Bestimmungslosigkeit des Gemüthes 401, 409 [vgl. auch: Z. vor aller Bestimmung 401, Bestimmbarkeit ohne Grenzen 401 (bloße Bestimmbarkeit 407) = leere Unendlichkeit 409]; b) der activen = der ästhet. Bestimmbarkeit oder Verfassung 401, 409 [vgl. auch: Z. ästhet. Bestimmungsfreiheit = erfüllte Unendlichkeit 409; Z. der realen und activen Bestimmbarkeit = ästhetischer, 408, oder Z. ästhet. Freiheit 415, vgl. 421 (Schönheit 416, vgl. 429)];
II. der Bestimmung, und zwar a) der passiven = Empfinden 401, 409 [vgl. auch: Z. sinnlicher Bestimmung = physischer 408 (bloßes, blindes Leben 416, Z. roher Natur 421)]; b) der activen = Denken 401, 409 [vgl. auch: Z. vernünftiger Bestimmung = logischer 408 (Wahrheit 416, vgl. 429), und moralischer Z. 408 (Pflicht 416)].
NB. Auf S. 409, Z. 2 schreibt Sch. irrig „vorigen" statt vorvorigen; denn er meint den 19. Brief auf S. 401.
Drei Entwickelungsstufen des Menschen (419, 425 N.): 1. physischer (408, 416, 419 bis 425), 2. ästhetischer (408 f., 416 f., 419, 425 ff.), 3. moralischer (408, 416 f., 419) Zustand. — Mensch im phys. Z. hat seine freie Bestimmbarkeit [I. a)] verloren (416); durch den ästhet. (mittleren zwischen Empfinden und Denken 399, 408) wird er in den moral. Z. hinübergeführt 508, 415 f. — Im ästhet. Z. ist der Mensch Null (409, 411), aber auch in der höchsten Realität (411) vermöge der Schönheit 399, 410. — Voraussetzungen für den Uebergang aus dem phys. in den ästhet. 416, 429 ff. — S. auch Mensch.
Zweck 185; der Kunst 152; der tragischen ist Rührung 152, 164, 166; — s. auch Mensch u. s. w.
Zweckmäßiges 656.
Zweckmäßigkeit 138; = Vollkommenheit 659; moralische 138 f., 144, 146, 563; Natur= (= physische 563) 138 f., 144, 146; innere, äußere 659; Z. in der Tragödie 153.
Zweckwidrigkeit 137, 138 ff.; Vorstellung derselben in der Tragödie 153.
Zweigespannte 98.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.